

二十世纪中国民俗学经典

· 学术史卷 ·

钟敬文

晚清革命派著作家的民间文艺学

马昌仪

人类学派与中国近代神话学

杨 堃

我国民俗学运动史略

郭于华

论闻一多的神话传说研究

周作人

《歌谣周刊》发刊词

顾颉刚等

建立民俗学及有关研究机构的倡议书

王文宝

二十世纪中国民俗学大事记

○学术总监/钟敬文 ○主编/苑 利

社会科学文献出版社

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从1901至2000年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解20世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。

钟敬文

ISBN 7-80149-665-5



9 787801 496652 >

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-665-5/K · 089

全套共8册 定价：216.00元（每册27.00元）

· 学术史卷 ·

二十世纪
中國民俗學經典

○学术总监·钟敬文 ○主编 苑 利
社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

二十世纪中国民俗学经典·学术史卷/苑利主编. -- 北京: 社会科学文献出版社, 2002. 3

ISBN 7-80149-665-5

I. 二… II. 苑… III. 民俗学-词典 IV. K890-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 095300 号

二十世纪中国民俗学经典·学术史卷



学术总监: 钟敬文

主 编: 苑 利

责任编辑: 陈振藩 王元佑

责任校对: 闫晓琦

责任印制: 闫 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 东远先行彩色图文制作中心

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 889×1194 毫米 1/32 开

印 张: 13

字 数: 301 千字

版 次: 2002 年 3 月第 1 版 2002 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-665-5/K·089

全套共八册 定价: 216.00 元 (每册 27.00 元)

版权所有 翻印必究

学术总监 钟敬文

主 编 苑 利

学术顾问 刘魁立 乌丙安 宋兆麟

陈子艾 陶立璠 董晓萍

萧 兵 汪玢玲 周 星

刘铁梁 赵世瑜 祁庆富

写在前面

斗转星移，转瞬间中国民俗学已经走过了近百年的风雨历程。在喜迎 21 世纪的今天，能有一套荟萃 20 世纪中国民俗学百年学术精华的丛书问世，已不仅仅是中国民俗学界的快事，同时也应视为中国学界的一件快事。因为中国民俗学本身就是由诸学科学者共同创建的，更何况经过近百年的发展，作为边缘学科的中国民俗学，已经与许多学科结下了不解之缘而成为整个中国学问的一个重要组成部分了。

通常，人们认为中国民俗学运动始于 1919 年五四运动前后，但实际上，近代的科学意义上的中国民俗学早在 20 世纪初就已经萌芽，当时的一些仁人志士在介绍国外民主思想的同时，也将西方民俗学理论介绍到了我国。新的思想、新的理念打破了人们旧有的思维模式，为人们重新认识自己的周边世界，开启了一个全新的窗口。但是，当时的中国毕竟重压在强权的铁蹄之下，这些胚芽还只能待机破土。

20 世纪初是个地覆天翻的历史时期，就在短短的一二十年之后，民主与科学的思想就已经成为这一时期知识阶层的最强音。就在著名的五四运动爆发前的 1918 年，北京大学成立了近世歌谣征集处，1920 年成立了歌谣研究会，1922 年出版了《歌谣周刊》，有组织、有计划、有纲领、有行动的中国民俗学运动，由此拉开序幕。

1926 年前后，北方革命在北洋军阀的重压下陷入低谷，在

北京大学，轰动一时的民俗学运动也陷于停顿，而这时南方革命势力正在孕育之中。迫于压力，一些追求进步思想的知识分子纷纷南下广东，中国民俗学也开始了它的第二次创业。在中山大学，这些民俗学先驱们不但成立了民俗学会，出版了《民俗周刊》，而且在培养人才、深入田野等方面也做出了一定努力。这就是中国民俗学史上著名的中山大学时期。

1930年前后，钱南扬、钟敬文、江绍原等人先后汇聚杭州，与浙江同仁姜子匡一道，成立了民俗周刊社，出版了《民俗学集镌》、《民间月刊》等民俗学刊物。杭州民俗学运动的兴起，给中国民俗学运动，特别是浙、闽、粤、川等地的民俗学运动带来一定影响，原广州中山大学民俗学会的一些分会，也纷纷并入后来成立的杭州中国民俗学会。这里的民俗学运动一直持续到抗战爆发。

1937年，卢沟桥事变爆发，东北、华北、华东、华中的一些地区逐一成为日寇沦陷区。一些大学和研究机关被迫西迁，进入中国大西南的云贵川地区。科研环境的变化，自然使他们的研究对象由中原汉文化逐步转向西南边陲的少数民族文化。他们中有研究民族学、人类学、社会学的，有研究文学、语言学的，他们从各自不同的角度，对当地少数民族文化，进行了卓有成效的研究，闻一多的《伏羲考》、马长寿的《苗瑶之起源神话》等，都是这一时期的代表。

抗战爆发后，在以延安为中心的陕甘宁边区，出于改造思想、改进学风的需要，毛泽东同志提出了文学艺术民族化的主张，许多作家、艺术家上山下乡，深入民间，作为艺术家创作源泉的民间文学艺术，受到了空前重视。当时虽然也出现过一些理论研究，但主要成绩还是对民间故事、歌谣、说唱及民间小戏的搜集整理。这些处于萌芽状态的民间文学作品的问世，不但丰富了民众的精神生活，激发了群众斗志，同时也为繁荣

边区文艺创作，提供了丰富养分。

1949年中华人民共和国成立，中国民俗学运动也进入了一个全新阶段。解放后的第二年，中国民间文艺家协会宣告成立，此后，一些群众性的民间文化研究组织也相继问世。由于受到前苏联学术体系和陕甘宁边区学术传统的影响，这一时期的民俗学研究，主要集中在民间文学及民间艺术等几个方面，而民俗学的其他领域则被排斥在学术之外。当时成绩最大的是对民间文学（故事、歌谣及少数民族史诗、叙事诗）、民间美术及民间音乐的搜集，这些丰硕成果，充分展示了劳动人民的文化创造。这一时期的学术研究，主要是围绕着民间文艺社会地位、社会功能等问题展开的。这种理论研究的现实精神，一方面成就了民间文学事业，使它受到了前所未有的重视，但另一方面，由于过分强调民间文学政治功能的本身，无形中又削弱了对民间文学多重功能的整体把握。

1966年文化大革命的爆发，使中国民俗学运动蒙受了灭顶之灾。打倒“四人帮”后，中国民俗学才迎来真正的春天。在中国共产党十一届三中全会精神的感召下，1978年中国民间文艺研究会恢复工作，同年，《民间文学》复刊，1981年上海《民间文艺集刊》创刊，1982年《民间文学论坛》创刊，1983年中国民俗学会宣告成立，从此，中国的民俗学运动进入了一个新的历史时期。搜集方面，有200万人参加的全国性民间文学三套集成普查工作取得丰硕成果，少数民族史诗、叙事诗的搜集，也取得了令人瞩目的成绩。研究方面，这一时期的民俗学研究是从总结历史，拨乱反正开始的。随着思想解放浪潮的高涨，人们的学术视野得到大幅拓展，学术焦点也从建国以来的单一的民间文学研究，开始向民俗大文化方向转化，研究对象也从基础理论开始向专题研究发展。随着研究的深入，外国民俗学、人类学理论也被介绍到我国。1995年，民俗学被正式列入国家

二级学科，培养专门人才的硕（博）士点陆续设立，全国已经有相当数量的大学开设了民俗学课程。这一切都预示着作为中国人文学科重要学术生长点的中国民俗学，将有着一个更为辉煌的未来。

纵观中国民俗学发展的百年历史，就会使我们看到，中国民俗学所走过的是一个非常艰难的历程。尽管从总体上说中国民俗学的发展具有明显的持续性特点，但实际上，由于战乱、政治等多方面原因，民俗学研究热点一直处于变化之中，因此，每次起步都往往需要从基础理论做起。

正如上面我们所说的那样，中国的民俗学是从民间文学研究开始的，即使现在，民间文学也仍占有相当比重。对民俗学进行整体关照的意识尽管很早就已出现，但真正形成风气还是在20世纪的80年代。这一时期文化热的兴起，客观上为民俗学的整体研究铺平了道路。现在想来，中国民俗学之所以能受到社会普遍关注，当与这一时期中国民俗学研究领域的迅速拓展，具有着密不可分的关系。

在中国民俗学发展的近百年中，直接参与到这一领域，并自始至终从事民俗学研究的人并不很多，更多的情况是来自不同学科的跨学科研究。由于学科不同，学术视角不同，人们的研究方法自然也呈现出明显的多元化倾向。如顾颉刚的历史研究，何其芳的文学研究，凌纯声的人类学研究，江绍原的宗教学研究，马学良的语言学研究，等等。此外，不同时期或是针对不同研究对象，人们所采用的研究方法亦有所区别。

与许多20世纪初诞生的新学一样，中国民俗学自诞生之日起，便与国外民俗学理论结下了不解之缘。如众所周知的流传学派、社会学派、功能学派、精神分析学派等等，都程度不同地影响过我国。但总的来说，对中国影响最大的当属英国人类学派。除建国之初的前27年外，这一理论对中国民俗学的影响

几乎从未间断。一方面，它在帮助人们认识民俗现象古老文化内涵的过程中确实发挥过重要作用，但另一方面，它的存在又确实使人们忽视了对民俗事项现实功能及演变规律的准确把握。

中国典籍丰富，又有考据传统，因此，考据便成了中国民俗学的一大特色。无论哪位学者，也无论他使用过怎样的方法，在他的著作中，几乎都会程度不同地留有考据学的身影，这就是独具特色的中国民俗学。

回首百年，中国民俗学在其发展过程中也确实存在许多问题，其中最大的问题之一，就是田野作业方面的欠缺。田野作业常被视为民俗学者的看家本领，这也是民俗学常被视为“现代学”的原因之一。中国民俗学自发端之初，似乎就很强调田野作业，如中国民俗学发展史上的第一个运动——歌谣学运动，便是从征集歌谣开始的。以后的歌谣研究会、风俗调查会、中山大学民俗学会、杭州中国民俗学会以至今天的中国民俗学会，似乎都十分强调搜集。但事实上我们做的还远远不够。

首先，从数量上看，与文本研究相比，我们的田野作业明显偏少。由于田野作业力度不够，人们只能从事文本方面的研究，而对文本之外的研究几乎很少涉足，其结果，自然直接影响到研究范围的拓展和人们对民俗事项的整体把握。

其次，从质量上看，虽然自中国民俗学产生之初，就已经注意到了比较科学的搜集方法，但由于搜集者多半是热心民俗但又缺少学术训练的民间人士，他们所关注的更多的是文本本身，而对相关语境则缺少起码关注，所以在搜集质量上便不能不打上许多折扣。

抗战爆发后，我国部分民俗工作者尽管在大西南进行过不少卓有成效的田野作业，但总的来说，田野作业并没有得到它应有的位置。这不但使我们凭空失去了许多宝贵的一手资料，同时也使我们的民俗学研究失去了一个非常重要的学术生长点

而只能在文本之中徘徊。

积极吸收外国先进理论与方法，是我国民俗学研究的一个传统。但我们在学习国外理论时，生搬硬套也使我们吃了不少苦头。我以为，吸收国外理论，也应有所分析，有所鉴别。不应像一个光着屁股在海边赶海的孩子，不加区别地捡拾所有，而应从中国的具体国情出发，在吸收国外学术优长的同时，尽量回避其不足。学术的最高境界在于对自身文化的准确把握，而不是对国外理论的刻意模仿。这就要求我们具体问题具体分析，用踏实的调查，深入的分析，去实实在在地解决几个问题。实践是检验真理的惟一标准，这应该成为我们学术研究的永久指南。五四时期革命先驱们对“诗云子曰”派的批评，改革开放之初对“两个凡是”派的批评，对于我们今天的学术研究仍具指导意义。

20 世纪是个充满动荡的世纪，也是个改地换天的世纪。经过百年努力，中国民俗学已经从一门名不见经传的小学，一举成为 20 世纪末中国人文学科中的一个重要的学术生长点。这进步，来自于包括港澳台学者在内的整个中国学界诸同仁的共同努力。

就在人们喜迎新世纪到来的时候，苑利同志花数年时间编纂的这套《二十世纪中国民俗学经典》就要出版了。这套丛书收录了从 1901 至 2000 年这一百年间中国民俗学研究成果中的主要篇目，它的出版，对于人们系统了解 20 世纪中国民俗学研究的主要成就，重新审视中国民俗学经历的百年历程，都会有相当的裨益。在丛书出版之际，特撰此文以为志。

钟敬文时年 99 岁

2001 年元月

目 录

钟敬文	晚清革命派著作家的民间文艺学	1
陈子艾	我国现代民间文艺学的开端	48
陈育伦	对二三十年代福建民俗学运动的回顾	69
马昌仪	人类学派与中国近代神话学	77
李德芳	三四十年代我国社会学者的 西南民间文艺学研究	115
杨 堃	我国民俗学运动史略	134
刘铁梁	解放区民间文艺研究概说	143
张 文	新民歌运动与民间文学	151
天 鹰	四十年来吴语地区的民间文学	165
贺 嘉	中国民间文学集成是一项宏伟的 文化工程	170

目 录

郝苏民等	周作人与早期中国民俗学	178
顾 潮等	顾颉刚与民俗学研究	188
张铭远	茅盾在中国现代神话学史中的地位	205
赵世瑜	黄石与中国现代早期民俗学	218
巫瑞书	江绍原与他的民俗研究	233
郭于华	论闻一多的神话传说研究	239
杨利慧	钟敬文民间文艺学思想研究	254
周作人	《歌谣周刊》发刊词	272
容肇祖	北大歌谣研究会及风俗调查会的经过	274
何 畏	《新生》卷头语	292
董作宾	为《民间文艺》敬告读者	295
顾颉刚	《民俗》发刊辞	298

目 录

胡 适	《歌谣周刊》复刊词	300
杨成志	民俗学会的经过及出版物目录···览	305
潘光旦等	中国民俗学十二年远景规划	312
	——潘光旦、吴文藻、杨成志集体建议	
顾颉刚等	建立民俗学及有关研究机构的倡议书	320
张 弘	在群众自发状态的改旧编新面前	325
袁 珂	再论广义神话	342
	中国民俗学会历届理事会名单	357
王文宝	二十世纪中国民俗学大事记	363
苑 利等	民俗学学术史研究论文索引	388
编 者	编后记	400

晚清革命派著作家的民间文艺学

钟敬文（1903— ），男，广东海丰人。著名诗人、散文家，中国民俗学运动的重要开拓者和组织者。北京师范大学教授，中国民俗学会理事长。学术论著十余部，论文数十篇，代表作有《钟敬文民间文学论集》、《新的驿程》、《建立中国民俗学派》等。

引 言

孙中山所领导的革命团体兴中会，创立于1894年，即清军被日本侵略军所打败的那一年。这是资产阶级领导的民族民主革命运动的正式开始。庚子年（1900年），东西方的帝国主义者为了压制中国北方人民的反抗，联军打入北京，任意屠杀中国人民，并使清朝的最高统治者狼狈西奔。结果，清廷跟帝国主义者订立了极可痛恨的丧权辱国条约。这一来，清王朝的腐朽无能和反动卖国的性质更加暴露了，广大人民革命的要求更加迫切了。而这时期，国内民族资产阶级力量逐渐加强，各阶级觉醒的分子人数迅速增加，各地人民群众自发的反抗活动连续不绝，终于形成了辛亥秋间革命的大爆发。从1894年，特别是

1900年到1912年元旦南京临时政府的成立,这十多年间,资产阶级革命派本身力量不断增长,同盟军不断扩大,他们从各条战线(包含文化战线)上进行斗争,因而达到了“驱除鞑虏,恢复中华”的奋斗目标。——自然,总的说来,辛亥起义的结果,资产阶级并未能完成他们所提出的民主革命任务。

兴中会虽然成立颇早,但是,初期在革命理论和宣传方面还没有怎样展开。据一位很早就参加了这个政治组织的会员后来的回忆,在那时期,实在很少会中人自己著作的理论书和宣传品。在宣传上,主要利用了明末清初一些爱国人士传下来的著述,那就是记录清兵入关后屠杀人民的《扬州十日记》、《嘉定屠城纪略》以及具有民主思想萌芽的《明夷待访录》中的某些篇章(《原君》、《原臣》)。1899年,以香港发行了《中国日报》,这才算有了专门宣传革命的刊物^①。

庚子年,不仅在整個革命运动进展上说是一个重要的年份,同时,在革命文化的发展上也是如此。从这一年以后,一方面由于国势的更加危迫,民众抗争的迭起,另一方面由于革命要求的迅速增长,留日学生人数的突涨,于是宣扬革命道理,暴露清朝统治者的腐败、贪残和帝国主义的强暴、侵略的报刊、书籍,真如怒潮汹涌,万花齐放。我们试简略地列举一下:报刊有《国民报》、《警钟日报》、《二十世纪之支那》、《中国白话报》、《汉声》、《浙江潮》、《江苏》、《游学译编》、《国粹学报》等,而《民报》尤为当时资产阶级革命派理论、宣传的中坚刊物。专著有邹容的《革命军》、章炳麟的《诂书》(重订本)、刘光汉(师培)的《攘书》、杨毓麟(笃生)的《新湖南》、有妨血胤(陈去病)的《清秘史》等。翻译方面,有卢梭的《民约论》、米勒的《自由原理》、孟德斯鸠的《方法精理》(法意),

^① 见冯自由《革命初期之宣传品》(收在《革命逸史》初集里)。

以及斯宾塞的《女权篇》、《社会学原理》等社会科学著作。至于宣传民族斗争、民主革命以及妇女解放、社会理想的文艺创作和有关介绍，就更难于枚举了^①。

在这浩瀚的著述中，浮现着一个惹人注意的学术史现象，就是当时那些资产阶级革命派著作家对民间文学的见解。他们在政治的、学术的著作中，往往从各种角度触到民间文学这方面或那方面的问题，并且认真地表示了自己的意见。这是使我们不能轻轻放过的学术史现象。本来在晚清时期，资产阶级改良派为了宣传政治改革主张的需要，为了用资产阶级的观点去重新估价文学、艺术的意义和价值，在比革命派著作家们活动较早的一些时期，已经断片地但也相当大胆地表现了他们对民间文学的某种新的看法；并且在宣传品里，特别在文艺性的宣传品里，利用了民间文学的形式。他们这种活动，到两派互相斗争的时期，仍然继续着^②。但是，较后起的革命派的著作家们，因为当时正代表着历史前进的社会力量，他们对民间文学注意的广泛和见解的深刻，就往往突过他们的先辈（其实，这时候，有些先辈已经成为政见上的敌人）。

全国解放以来，国内学术界对于近代史的研究显示了空前繁荣的气象。有意义有价值的论文和专著不断地涌现出来。这是我们学术界足以自豪的事情。但是，这方面的工作，还比较偏重在社会史、政治史以及重要的政治人物方面，对于这时期的文艺学、艺术学等的研究已是不多，关于当时民间文艺学的

① 参看阿英《辛亥革命书征》（收在《晚清文艺报刊述略》里）及冯自由：《开国前海内外革命书报一览》（收在《革命逸史三集》里）等文。

② 关于晚清资产阶级改良派著作家跟民间文学的关系，我将于另一论文中详论之。

探讨就更少见了^①。所以产生这种现象的原因，我想是：（1）民间文艺学这门学问，本来已经有些冷僻，加以有关晚清这时期的民间文艺学史料，是相当零散的，难以收集的，因此在这种研究上自然容易形成少人问津的景象；（2）有志于民间文学和民间文艺学的同志，大都比较集中注意于当前的东西，对于古代的研究活动，还没有较广泛地发动起来。这种事实，自然是可以理解的。但是，这种研究又是不可少的。因为晚清时期的民间文艺学，特别是资产阶级革命派的民间文艺学，是这段时期进步的文化、学术思想的一个有机部分。对它进行考查、研究，进行一种总结性的论述，不仅有助于了解当时站在历史前头的革命派的一般学艺思想和实际活动，同时，也多少有利于对今天民间文艺学及民间文学作品的研究和处理。

本文是这种学术史方面探究的一个尝试。因为这是一种开荒性的工作。在许多方面，如：史料的收集、辨别、观点的提出、论证，乃至表达的形式等，恐怕都不免疏漏或错误，这就有待于学术界同志们的指正了。

一 论神话的性质及其与历史、科学的关系

我国的远古时代，也跟别的民族或国家的童年时代一样，人民由于生活的需要和智力的局限，产生了许多神话、传说这种原始的人民创作，到了民族文化已经进展的时代仍然部分地被保存着：靠口头传承，或文字追记。这种根据原始生活和要求所产生的想象作品，许多地方是与后来进化时期人们对事物的认识和流行的伦理、制度相矛盾的，就是学者们所惯说的

① 民间文艺学这个术语，一般用以指关于民间文学的理论、研究，有时也兼及民间文学的收集、整理等学术性活动。

“不合理成分”。它必然要引起人们，特别是知识分子的怀疑和解释。我国的神话学史还没有人花上一番力量研究、编写过，详细情况不太了然，但凭我们平常所得一些断片知识，也能约略知个大概。先秦、两汉有名的文人学者，如屈原、司马迁、王充等都对古代神话、传说表示过他们的意见。汉以后对这方面发抒意见的人就更多了。简单说来，他们的见解不外下列几种：（1）老实地信为真实，或者对那些不合理成分，给以一种合理主义的解释，换一句话说，就是替上代人“圆谎”。例如把女娲神话中的天柱折、地维绝，解作共工氏乱常败德的意思，或对于舜死后“象为之耕”的神话，解作他的弟弟象替他造坟墓之类^①。（2）认为是一种虚妄之谈，并且加以批驳，王充对十日神话等的意见是典型的^②。（3）是既不相信，又不抹煞，对神话、传说，采取一种文艺观赏的态度，像梁绍壬对姮娥、牛女神话的意见^③。最后这种意见，在时间上已经属于较后起，见解上也比较通达了。过去的文人学者虽然对神话表示了种种意见，有些在科学史上还是有相对价值的。但是，他们很少注意去讨论神话的真实性质，换一句说，他们还没有（或不能够）把神话的性质作一种科学的规定或说明。这种任务的担当，不能不期待于近代的学者。这正是一种历史的际限。

中国到了晚清时期，特别是资产阶级民主革命思想高涨的那段时期，新兴的学术界，对于古代神话、传说有了新的注意，

① 见卢重玄的《列子解》卷五，及明屈大均的《象天子冢碑》（《翁山文钞》卷三）。

② 见《论衡·说日篇》等。

③ 见清梁绍壬撰：《两般秋雨庵随笔》卷四

提出并解答了一些新的问题。当时青年学者鲁迅^①对于神话的性质及其与历史、科学关系的看法，正是一个好例子。

鲁迅在《破恶声论》（1908年）那篇闪烁着光辉见解的论文中，批评了那些浅薄的“迷信破坏论”，中间说：

……首有嘲神话者，总希腊埃及印度，咸与排笑，谓足作解颐之具。夫神话之作，本于古民，睹天物之奇觚，则逞神思而施以人化，想出古异，淑诡可观，虽信之失当，而嘲之则大惑也。^②

鲁迅为了表明那些嘲笑神话的人的浅薄少知，正面指出了神话创作的历史条件和它的特点。他以为神话是古代文化幼稚的人民，用想象（神思）去把自己还不能理解的自然人格化的结果。这种见解，他一直保持下来。以后，在《中国小说史略》及《中国小说的历史的变迁》等讲义中，关于中国古代神话、传说，都说了大意相似的话，不过语词更浅显和周到罢了。在今天看来，鲁迅这种神话的观点还没达到马克思主义神话学的高度（马克思对于神话的本质的看法，最杰出的科学意义，在于把原始人看做是跟自然对立着、斗争着的存在，在于看出人类对自然的能动的性质）。但是，从我们过去长时期的神话思想史看，它无疑是一种向前跃进的见解。鲁迅在比较正确地说明神话的特点同时，也指出对待它的应有态度：迷信它固不必，否定它也是愚蠢。这种态度，到今天，也不能不说是妥当的。

① 关于鲁迅晚清时加入过革命组织光复会的事，曾经有人表示异议。我是倾向于肯定的说法的。因为鲁迅生平挚友许寿裳的证明和他自己亲口对人说的话，是最可信的。即使退一百步，他并未加入光复会，从他当时的思想实质看，也是一个毫无愧色的革命民主主义者。

② 《集外集拾遗》，《鲁迅全集》第七卷，第242页。

鲁迅在那篇文章中，还进一步说明先民的想象的创作，对于后代作家文艺的巨大影响。他说：

矧欧西艺文，多蒙其（神话——引用者）泽，思想艺术，赖是而庄严美妙者，不知几何。倘欲究西国人文，治此则其首事，盖不知神话，即莫由解其艺文，暗艺文者，于内部文明何获焉。

这些话虽然说得夸大些，但是，根本的意思是正确的。原始人民的口头创作，对后代的文学艺术乃至一般文化，有相当影响，这种论断，对欧洲的历史说是正确的，对中国，乃至东方的其它历史悠久的民族说，同样是正确的。如果从我们的文学史上，除掉民间创作的成分（例如《诗经》中的风谣，两汉、魏晋南北朝的乐府民歌等）以及它在作家创作中的各种影响，我们的文学库藏，不是要大大减色么？人民创作跟作家文学的亲密关系，从1942年以后，不但在文艺理论上划了一个新时期，在文艺实践上更开始了永远丰收的季节。这是我们文艺史上没有前例可比的。但是，远在“五四”新文化运动产生的10年前，鲁迅明白地指出神话（人民的口头创作）与整个文学史的关系，这是有相当历史意义的。

因为鲁迅对神话的性质有比较正确的看法，他对于它跟别的学术的关系的看法，也就不会犯过左或过右的偏向，像当时有些学者所表现的那样。首先，我们看他怎样对待神话与历史的关系问题。

我们知道，世界各开化民族早期的历史著述，大都混杂着民族的神话、传说，它把先民的想象的作品当作狭义的历史事实去记载（在这些记载中间，除了先民创作的神话之外，还掺着统治阶级的史官们为欺骗人民而伪造出来的假神话）。中国先

秦时代著作的一些史书（如《左传》、《国语》等），关于史前时期和原始时期某些史事的记载，就不能完全免除这种情形。其它如《山海经》以至在汉代才编写成书的纬书等，关于古帝王的历史记载，大都是神话的或半神话的，就更加不用说了。像司马迁那样头脑清楚的历史家，也不能不在他的伟大著作中，容纳一些神话的古史材料（《五帝本纪》等），虽然它多少经过他历史化的手术。到了晚清时期，由于新兴资产阶级意识的抬头和外国历史著作的借鉴，已经有些学者在一定程度上对于这个问题，采取了新的态度和提出新的见解。例如夏曾佑编著的《中国历史教科书》（后被改名为《中国古代史》，解放后还重版过），对于春秋以前的历史都称为“传疑时代”，就是这种学术新消息的透露。

鲁迅对于神话的性质，已经具有现代的比较科学的认识，因此，他对于神话与历史关系的问题就不再陷于过去那种纠缠不清的乱丝团里。在《人之历史》（1907年）一文中^①，他谈到人类种族发生学的情况时说，这种学问是生物分支之最新的，开始于近40年。过去的哲士宗徒，以人为超越群生的灵长，他们就是怀疑生物的起源，“亦彷徨于神话之歧途，诠释悉神闕而不可思议。如中国古说，谓盘古辟地，女娲死而遗骸为天地^②。则上下未形，人类已现，冥昭瞢暗，安所措足乎？”接着又引屈原《天问》中“鳌戴山抃，何以安之”的话，说是表明诗人对于这种关于大地神话的怀疑。这是鲁迅用了当时最新的科学的武器，去打开罩在天真的神话网中的人类种族发生的历史事实。鲁迅这种见解，在今天已经是一种普通常识，但是在当时，却

① 见《坟》，《鲁迅全集》第一卷，第157页

② 死而遗骸化为日月、山河等，是盘古的事情，见《五运历年纪》、《述异记》等，鲁迅此处似误记，《全集》本注已经指出

是一种崭新的思想，是对于长期被封建古史学所牢笼的学者头脑的一种解放。

鲁迅在神话与其它自然科学的界限的看法上，也表现了清晰的理智的头脑。他在我们前面提到过的那篇《破恶声论》中，除了驳斥非笑神话的人以外，又反对那些用科学的理由去怀疑古神话中的动物的人。他说：“复次乃有借口科学，怀疑于中国古然之神龙者，按其由来，实在拾外人之余唾。”他以为那些人“以动物学之定理，断神龙为必无”，是没有什么意义的。因为“龙之为物，本吾古民神思所创造，例以动物学，则既自白其愚矣”。龙是原始人民想象的产物，即使构思上多少有些现实动物的因素做凭藉，但未必能从现实界中找到它完全的原形。那种用现实的动物学去否认神话动物存在的做法，是不聪明的。鲁迅当时既懂得神话的特点，而又具有真正科学的知识，所以，才能有这样明达的批判思想。

关于神话与科学问题，鲁迅还持有一种秀拔的见解。他在畅论古代希腊、罗马人文的重大成就的时候，不满意于那些“晒神话为迷信，斥古教为鄙陋”的“自迷之徒”。他指摘他们评价古人文化，不能从不同种族进化的阶段上去加以比较、衡量，所以难以得出正确结论。他又不赞成那些认为一切新成就，都本之古人的科学“绍述”论者。他指出神话等文化产物与科学的研究、发明各自具有的特点，以及从这些特点所产生的、在时代评价上的不同结果。他说：

盖神思一端，虽古之胜今，非无前例，而学则构思验实，必与时代之进而俱升，古所未知，后无可愧，且亦无庸讳也。^①

① 见1907年作的《科学史教篇》，《鲁迅全集》第一卷，第168页。

鲁迅这段话的意思是：像神话一类的想象的、艺术的产物，古代某些杰出的作品为现代人所不及，并不是没有的。但科学的研究、发明，因为它是注重实证的，所以跟着时代的向前而不断发展，结果必然今胜于古，因此前代不如现代是没有什么可耻的。鲁迅这种议论中，自然也夹杂着一些泥沙，如他把神话与宗教一样看待，可是那金子部分是闪着亮光的。他认识到各种文化由于各自的特点，有的密结着时代（社会）的往前而发展，有的却能在较早的时期结出美丽的果实。对神话和科学的评价是不当用同一尺度的。我们知道马克思在《政治经济学批判·导言》中，曾经天才地根据“在艺术本身的领域内，某些有重大意义的艺术形式只有在艺术发展的不发达阶段上才是可能的”事实，指出“它（艺术——引用者）的一定的繁盛时期决不是同社会的一般发展成比例”^①的原理。鲁迅当时自然还没有接触到这种极精辟的科学论断，他对神话与科学的发展的差异性，也不能和马克思的论断相比拟。但是，他的看法，在某点上却模糊地接近了那种论断。鲁迅早年这些比较深刻的学术见解，无疑是使我国近代的民间文艺学史增添了光辉的篇页的。

二 赞颂上帝的反抗者：撒旦

如果在没有阶级的原始社会（氏族社会），神话作品中的主人翁，主要是对自然斗争的英雄，到了有阶级的社会（奴隶社会），人民在创造出来的神话英雄中，就有着那种倔强的抗神者了。关于这个人民创作史上的重要事实，高尔基在《苏联的文学》那篇著名的报告中，曾经予以极精要的论述。他告诉我们神话中抗神的英雄是怎样创造出来的：

① 参看《马克思恩格斯选集》第二卷，第112-113页，人民出版社，1975

奴隶主愈有力量和权威，神就往天上升得愈高，而在群众中间就出现了一种反抗神的意愿，这种意愿体现在普罗米修斯、爱沙尼亚的卡列维以及其他英雄们身上，他们认为神是同他们敌对的最高的统治者。^①

但是，在阶级社会里，统治阶级为了拥护本身的利益，往往通过他们意识形态集中的表现者僧侣等，任意地去篡改广大群众所创造的抗神英雄，使之变成他们所认为的反面人物：天魔、撒旦等。自然，他们在篡改人民的神话同时，还要另外制造出那些因为反抗上帝而受惩罚一类主题的故事。这种“神话”，流布到广大民众中间，就起着削弱民众反抗意识、巩固剥削制度的反动作用。

18 世纪末、19 世纪前半，欧洲若干国家间产生并流行着浪漫主义文学运动。这个运动的许多作家，基本上可分两派：进步的与反动的。两派的作家都重视民间文学，他们在作品中运用民间文学的题材和某些形象，或仿效民间创作的形式。但是进步的浪漫主义作家，他们所采用的神话、传说的人物，往往是富于反抗性的，像普罗米修斯等。他们利用这些人物，来批判当前的社会（资产阶级宰制下的社会），寄托自己进步的理想。他们当中一些人所以被称为恶魔派，这是一个重要原因。实际上，他们正是人民创作中优秀思想忠实的继承者和发扬者。

鲁迅在辛亥革命前 3 年，发表了一篇杰出的文艺论文：《摩罗诗力说》^②。他在这篇论文中，精警地论述了以拜伦为首的恶魔派诗人。他介绍了他们的生平、创作，阐发了他们的思想和作品的意义。主旨是在于宣扬他们的反抗精神。在篇末，他简

① 高尔基：《论文学》，第 99 - 100 页

② 见《坟》，《鲁迅全集》第一卷。

要地总结说：“上述诸人，其为品性言行思惟，虽以种族有殊，外缘多别，因现种种状，而实统于一宗：无不刚健不挠，抱诚守真；不取媚于群，以随顺旧俗；发为雄声，以起其国人之新生，而大其国于天下。”

鲁迅在文章中，论述了拜伦的《该隐》、雪莱的《解放了的普罗米修斯》和莱蒙托夫的《恶魔》等以上帝的反抗者为主人翁或重要人物的作品^①。首先，他对于拜伦的杰作《该隐》，做了比较详细的论述。他介绍《旧约·创世纪》的神话（即亚当、夏娃被上帝赶出乐园的故事，这是僧侣篡改过或假造的宗教神话），介绍这部剧诗的本事，“……中有魔曰卢希飞勒（罗锡福——引用者），导凯因登太空，为论善恶生死之故。凯因悟，遂师摩罗（天魔、撒旦——引用者）”。在介绍之外，他并随处加以发挥。

他在介绍《旧约》神话的时候，谈到弥尔顿的《失乐园》说：“是诗而后，人之恶撒旦遂益深。”但是，鲁迅是跟恶魔派诗人站在一起的，他不能容忍上帝的专横和坐视英雄的受难，严正地批评说：

……使震旦人士异其信仰者观之，则亚当之居伊甸，盖不殊于笼禽，不识不知，惟帝是悦，使无天魔之诱，人类将无由生。故世间人，当蔑弗秉有魔血，惠之及人世者，撒旦其首矣。然为基督宗徒，则身被此名，正如中国所谓叛道，人群共弃，艰于置身，非强怒善战豁达能思之士，不任受也。

^① 在鲁迅论文里，《该隐》作《凯因》，《解放了的普罗米修斯》作《解放之普洛美追斯》，《恶魔》作《神摩》。

鲁迅在这里盛赞撒旦对人类的功绩，咏叹了他的高贵品质，这同时就是对于上帝横暴的斥责，对于宗教权威的一种抗议。

他又引用了恶魔罗锡福的善恶论：“彼（神——引用者）胜我故，名我曰恶，若我致胜，恶且在神，善恶易位耳。”他紧接着加以申论：“此其论善恶，正异尼佉（尼采——引用者）。尼意谓强胜弱故，弱者乃字其所为曰恶，故恶实强之代名；此则以恶为弱之冤谥。故尼佉欲自强，而并颂强者；此则亦欲自强，而力抗强者，好恶至不同，特图强则一而已。”鲁迅当时由于思想水平限制，还不能较清楚地辨别尼采思想的反动实质，但是他的充分理解并颂扬罗锡福蔑视权威，敢于抗争的哲学，却是一种革命的思想。而罗锡福的哲学实际就是作者拜伦的思想传声。鲁迅对于那位抗神者哲学的充分理解和颂扬，同样也是对于恶魔派诗人首领充分的理解和颂扬。

鲁迅在这篇文章中，对于雪莱的《解放了的普罗米修斯》、莱蒙托夫的《恶魔》等，也作了适当的论述，虽然没有像论《该隐》那样详细和光华夺目，但是，一样贯穿着对作品主旨的正确理解和对反抗思想的同情。他介绍《恶魔》的主人翁说：“……托旨于巨灵，以天堂之逐客，又为人间道德之憎者，超越凡情，因生疾恶，与天地斗争，苟见众生动于凡情，则辄施以贱视。”在下文，他又进一步给以解说：

惟当少时，不满于世者义至博大，故作《神摩》，其物犹撒旦，恶人生诸凡陋劣之行，力与之敌。如勇猛者，所遇无不庸懦，则生激怒；以天生崇美之感，而众生扰扰，不能相知，爰起厌倦，憎恨人世也。

这里所谓“人世”，当然是指那种地主贵族及资产阶级占着支配地位的社会。莱蒙托夫在那长诗的第二章里，曾经借恶魔

之口，指出“下界的尘寰”（即人世）是什么样子的：“在那里没有一点真实的幸福，在那里没有一点长年久远的美，在那里只有一些犯罪和刑罚，在那里只有低级的色情才能够生存；在那里人们不能够光明正大地去憎、也不能光明正大地去爱。……”这种世界中，许多人“在无情的和冷酷的，虚伪的朋友们与敌人们当中，在恐怖与无望的希望中，在空洞的和繁重的劳动中，做一个嫉妒的粗鲁的奴隶，而默默地痍死在这狭小的圈子里！”^①这是人生的地狱，而那厌世的恶魔，正是要把善良的人们从这种悲惨的命运超升出来的。由于当时社会现实条件的制约，恶魔的光明、美好的理想不能不以悲剧的形式告终。可是，作者对残酷社会的深刻厌恨和对未来的彩虹般的幻想是有相当的社会意义的。

鲁迅对恶魔派诗人著作中抗神英雄的论述，不但正确表现了这些诗人的刚健思想，指示出他们创作的社会意义，同时也强烈地反映出作为革命民主主义者的自己的深刻思想和倔强不屈的英雄性格。他从恶魔派作品中听到“最雄桀伟美”的声音，他自己当时正是这种声音的体现者和传播者。

三 论我国文学体裁的产生

从我国文学理论思想发展史看，关于文学各种体裁的产生及其出现先后程序问题，很早就有些学者注意到。例如《吕氏春秋·音初》上说：涂山之女的候人歌，是南音之始，有娥氏佚女的燕燕歌，是北音之开始。……这就是企图解释当时南北等地流行歌曲的发端的。到了魏、晋、南北朝时代，文学理论批评活动日益发达，这类言论，就更常出现了。《文心雕龙》这部

^① 见《莱蒙托夫诗选》，余振译

包含丰富的文艺科学的著作中，在论述各种文学体裁时，多涉及它的起源问题^①。而任昉还写了专门谈各种体裁的起源的专著^②。但是，古代的文学体裁起源论，多注重于某种体裁的某些个别作品（大都是经过著录的、有作者姓名的）的考证，而文学体裁起源问题，却是要追溯到书契以前时代的集体创作的。学者们要解决这种文学史上远古时期体裁产生的问题，至少必须具有历史演进的观点和接触到较多的民族（特别是那些文化晚熟的民族和文化发达较早而又遗下较丰富文献的民族）的文学史料，才能因比较、探讨，而得到近于正确的判断。中国晚清时期，在社会基础上已经有新兴的民族资产阶级的抬头，在学术上已经有东西资本主义国家文学史等著作的借鉴，因此，这个文学史上的老问题，就被学术界重新提起，并作出了与古代学者不同的解答。一部分资产阶级革命派的学者，在这方面留下了一些具有一定科学史意义的意见。

章炳麟在《正名杂义》^③中说：

盖古者文字未兴，口耳之传，渐则亡失，缀以韵文，斯便吟咏，而易记忆。意者苍、沮以前，亦直有史诗而已。

他的文章的主旨是在谈语言、文字，并不是专谈文学体裁起源，所以这里只是极简略的触及。但是它已经可以使我们看到对文学体裁的起源与过去显然不同的看法。他不像从前文学

① 像《明诗》、《乐府》、《颂赞》、《祝盟》等篇。

② 据清代学者们考证，任昉所著《文章始》，早已失传，现在流传的《文章缘起》，是北宋以前人补作的。但是后者在写作方法上，恐怕多少是与任昉原著有些近似的。

③ 见重订本《廌书·订文》所附。《廌书》重订本，古典文学出版社曾印行，1958。

体裁起源论者那样，惯把某个历史时期个别人物的作品，看做某种文学体裁的起源。他从总的社会情况出发（虽然对这种情况认识得不充分），指出未有文字以前的文学传播的唯一方式（口传）和由它而来的文学形式特点——韵语化，由此断定在远古的时期，只有那种凭口头传诵的史诗。他根据自己当时所接触的外国文学史（《希腊罗马文学史》），认为史诗包含民族大史诗、传说、故事、短篇歌曲、历史歌等。他又说“韵文完备而后有笔语，史诗功善而后有舞诗”，这也是从外国文学史得出的概括。章炳麟的这些说法，虽不能说已经很恰当地解决了我们远古文学体裁的重要问题，但是，他在新的社会思想的推动下，在国际文学史的触发下，提出了解决问题的新方法和新观点，这就使我们的文学史的见解前进了一大步。

另一位年轻的学者刘光汉^①，在他的《论文杂记》中，也发表了与章炳麟近似的意见。他说：

上古之时，先有语言，后有文字，有声音，然后有点画，有谣谚，然后有诗歌。谣谚二体，皆为韵语。谣训徒歌。……歌者，永言之谓也。谚训传言。……言者，直言之谓也。盖古人作诗，循天籁之自然，有音无字，故起源亦甚古。^②

他认为语言、文字与文学各种体裁的产生过程，应语言先

① 即刘师培，在庚子后他参加当时资产阶级的革命文化活动，著作富于民族革命思想的《攘书》，与人合编宣传民主思想的《中国民约精义》，刊行《国粹学报》，又用当时的新观点写了许多论述古代学术、制度的论文、随笔。辛亥革命前变节投降清廷，学术思想也就暗无光彩了，本文所称引的，都是他还在参加革命文化活动时期的论著。

② 见《刘中叔先生遗书》第二十册。

于文字，谣谚先于诗歌。后者，换一句话说，就是部落集体的口头创作，先于个人的文字创作。这种说法，是相当符合于民族文学体裁发展的历史程序的。自然他不能正确指出这两类作品内容和性质的不同，不能具体指出它产生的物质基础和社会功能。

刘光汉紧接上引那段文字之后又说：

观《列子》所载，有尧时谣，孟子之告齐王，首引夏谚，而《韩非子·六反篇》，或引古谚，或引先圣谚，足征谣谚之作，先于诗歌。……厥后诗歌继兴，始著文字于竹帛；然当此之时，歌谣而外，复有史篇，大抵皆为韵语，言志者为诗，记事者为史篇，史篇起源，始于仓圣。……

在这段论述里，他那种肯定口传创作（谣谚）先产生于个人的文字作品的主张，我们上面已经指出它的正确性。可是，他那种以古记载为证的论断，还不能尽脱传统文学体裁起源论的做法，所举的三个例子，如《康衢谣》及韩非所引古谚：“为政犹沐也，虽然弃发必为之”，尽管是口头的韵语，但从意识上和形式上看，却不能说是极古老的东西。又所谓“复有史篇”，从下文“皆为韵语”的说法看来，似乎是指史诗一类作品，一种记事性的作品。这种作品虽然也不是最原始的，但也恐怕跟所谓仓圣那些传说的名人不会真正有什么关系。

关于远古文学体裁起源的问题，是文学史上的重要问题之一，也是我们的文艺学史上的老问题。它在社会形态急变的时期被再一次提出来，并作了新的也是比较接近事实的答案。这是符合学术史的发展规律的。

四 论歌舞、戏剧及笑话的社会作用

晚清革命派的著作家对于民间文学、艺术的注意是相当广泛的，他们谈论神话的性质、文学体裁的起源、民间神话、传说中的叛逆英雄等，他们也谈论到古代歌舞、戏剧乃至笑话等。一切种类的文学、艺术，从其起源上看，都是集体的、全民的。到了阶级社会，虽然有了分化，上层阶级的某种文学、艺术，并且不断向个人化方面发展。但是像歌舞、戏剧这类艺术，不管在演出或欣赏上，都往往保持着较大的群众性，与广大群众有比较密切的关系。中国古代所记载的关于这些方面的材料，虽然有的已经渗入统治阶级的因素或为他们所制作，但我们不妨说，其中大部分是以群众的艺术为基础的，或者仍然与当时群众保持着密切关系的。革命派著作家对于古代的歌舞，是把它当做民族的艺术去看待的。他们所谈到的戏剧，却基本上是乡村流行的民间戏剧。

黄节、刘光汉，差不多在同一时期内，都谈论到音乐（包括歌词、器乐等）、舞蹈等的起源和作用问题。黄节在《黄史·礼俗书》^①里，引用了古书上所说的虞舜命夔“典乐教胄子”，大司乐“以乐德教国子，……以乐舞教国子”的记载，接着他说：“是乐者所以教德者也，舞者所以教体者也。”在下文，他又用作史者的身份说：

然则，歌舞者，德育、体育之明效也，神州礼俗之声音、形容也。古乐既亡，而歌舞之关于群治者，于是而有胡乐焉。……

① 见《国粹学报》第4期。

他虽然引用了那些古代上层阶级关于歌舞的文献（严格地说，舜是一个神话、传说中的大人物，夔也是个关于音乐的神话人物，他们的事迹是一种历史化的神话、传说），可是这位当时属于革命派阵线的学者是把它看作古代民族的礼俗，看作有关群治（社会秩序）的文化活动，看作有关广大民众生活的体育、德育的。这跟过去封建时代的那些典型学者的看法显然不同。那些学者惯把歌舞当做增进帝王威严和统制人民的东西（所谓“德化”的工具）。而他的看法，是具有新兴阶级意识的知识分子对于古代艺术的新评价，是为了使那些被封建统治者所霸占或摧残的群众性艺术能得到某种程度的解放，能为历史的新主人服务。

刘光汉对于这个问题，作了更详细有力的论述。他说：

乐教起源甚古，乐器始于朱襄，……乐歌始于葛天，……乐舞始于阴康，……而三代以来，则列乐于六艺之一，其故何哉？盖古人欲强其国，必先使全国黎庶，有发扬蹈厉之风。人各有情，情动于中，斯形于声（《乐记》）。无声音以感之，则情不呈；民遏其情，则忧伤沉郁，而民气日堕。故古人作为乐歌，抑扬反复，以感发人民之意志，庶百世之下，闻者兴起。此古人制乐歌之微意也。……^①

他在这段文章里，对于乐歌的感奋民众情意的作用，作了相当明畅的阐说。这种阐说已经使人感到其中流荡着近代新乐歌论的气息了。在这段文字的下面，他又论述了舞蹈的社会作用：

^① 见《刘申叔先生遗书》第十九册，《古政原始论》第十·《百乐原始论》。

上古人民，竞争日烈，兵器不可须臾离。然民不习劳，则柔弱多疾，而服兵之役弗克胜。故古人又作为乐舞，使之屈伸俯仰，升降上下，和柔其形体，以廉制其筋骨，庶步伐整齐，施之战阵而不愆。此古人重乐舞之微意也。

他指出乐舞的主要作用是训练、调整人们的体力、姿势，是培养保卫部族安全的战士。这种看法，颇符合于上古历史的实际。现代民族学派的艺术学者告诉我们：在许多文化处于极低级的部落，有一种操练式的舞蹈，澳洲原始人的科罗薄利舞就是比较为大家知道的。学者说这类跳舞“是对于战争的最好的准备之一，因为操练舞有许多地方相当于我们的军事训练”。^①从我们古代文献所记载关于舞蹈活动的材料看来，也很能说明它与战争的密切关系。古代有许多舞蹈，是拿着武器活动的，像所谓“舞干羽于两阶”、“执干戚舞”、“祭祀授舞兵”、“帅射夫以弓矢舞”等记载所说。又古代用兵的时候，往往使用乐舞，像周武王伐商纣，“誓于孟津，前歌后舞”^②，但是，刘光汉当时对于乐舞的意见，主要还是在于从中国古代的艺术文化活动中，找出符合当时资产阶级所提倡和实践的东西，给以肯定和宣扬。所以他总括自己对于乐歌、乐舞的论述说：“古人重乐歌，所以宣民气也，与皙种（白种人——引用者）重德育之旨同；古人重乐舞，所以强民力也，与皙种崇体育之旨同。故古人言乐，咸歌舞并言。”我们如果记得晚清学界，是把体育当作提倡军队国民精神的重要手段的，是很羡慕体操乃至实际模仿德、日的兵式操的，就更可以理解刘光汉对于乐舞等看法的时代意义了。

刘光汉还进一步论述“歌以传声，舞以象容”的意义，指

① 参看〔德〕E. 格罗塞的《艺术的起源》第八章《跳舞》（蔡慕晖译）

② 参看钱君匋的《中国跳舞史》第一、二、四等节。

出“篇什（乐歌——引用者）所陈之往迹，即为乐舞之模型”，并说明了乐舞的另一种作用：

是则古人之乐舞，非惟振尚武之风，且欲使天下之民，观古人之象，以发思古之幽情，其作用较乐歌为尤巨，岂仅饰为美术之观哉？

所谓观古人之象以发思古之幽情，意思就是古代的乐舞，表现了古代祖宗或名人的活动事象，人们看了，就产生一种追怀过去，学习过去的情感。这种作用是有相当社会意义的。近代艺术学者曾经根据现存许多原始民族的艺术资料，指出他们的默剧、绘画、诗歌等，往往是“从纪念的目的而产生的东西”^①。这种“纪念性”是许多原始艺术所以产生和存在的一种重要的原因。纪念性的艺术，对于原始社会的人民起着历史教育和团结部族的作用。先秦文献上所记的许多关于上代的歌舞、神话、传说等，本来应当有不少是属于这类的，不过往往被吸收到那些传说的帝王的活动上去，而且原来的性质、作用被弄暗晦了。刘光汉关于舞乐（其实是一种雏形的戏剧）性质和作用的说明，虽然文词太简略，但是它使某些被尘封了的远古艺术史实，在当时新的观点烛照下，得以显露真义，不能不说是学术上的一种收获。

晚清进步的学者多注意到戏剧这种艺术。他们重视文学的剧本。他们为了宣传革命道理和描写英雄人物，创作了许多用传奇或地方戏形式的新剧本，其中有用历史题材的，如《悬峡猿》、《指南梦》等，也有用现实题材的，如《六月雪》、《开国奇冤》等。他们还从事于舞台的实践，凭借优孟的衣冠，唤起

^① 参看〔芬兰〕Y. 希伦的《艺术的起源》第十三章《历史的艺术》。

国人的觉悟。当时，香港、广州、上海、东京等处，都有这种进步的演剧活动。在理论、报道活动上，还出版过专门的杂志：《二十世纪大舞台》。当时年轻的革命派学者柳亚子（署名亚卢）为这个杂志写了热情洋溢的《发刊词》，中间谈到民间演剧与民众思想的关系：

……又见夫豆棚柘社间矣。春秋报赛，演剧媚神，此本不可以为良善之风俗，然而父老杂坐，乡里剧谈，某也贤，某也不肖，一一如数家珍。秋风五丈，悲蜀相之陨星；十二金牌，痛岳王之流血；其感化何一不受之于优伶社会哉？世有持运动社会，鼓吹风潮之大方针者乎？盍一留意于是！

在这段文章里，我们看到他的两点意思：（1）他从事实上体会到民间演剧对于民众认识和感情的巨大影响；（2）他希望革命家们利用这种具有群众基础的、富有成效的艺术武器，以为“运动社会、鼓吹风潮”的革命方针服务。尽管他当时对封建社会的正统观点还不能完全摆脱，因此对于诸葛亮的伐魏殒身寄以很大同情，但从整篇文章的主意看来，从一段引文的意思看来，他的见解是正确的，是进步的，是怀抱着革命新思想的人才能够具有的。因为当时许多顽固的知识分子，不但谈不到利用民间戏剧去宣扬“民族大义”，报复“亡国之仇”，就是他们对于这种民间艺术本身，也仍然要怒眼相加，认为是海淫海盗的可恶物事的。

民间笑话，是长期以来封建士大夫所鄙弃的，尽管它永远活在人民中间，并且不断发挥着讽刺阶级敌人和教育人民内部分子的作用。到了晚清这时候，却不但有人认真记录笑话，创作新笑话，而且在理论上给以相当的评价。章炳麟在《诸子学说略》文中说：“周、秦、两汉之小说，似与近世不同，……宋

子（鉞——引用者）上说下教，强聒不舍（见《庄子·天下篇》），盖有志于社会道德者。所列黄老诸家，宜亦同此。”^①最后，他说：

……街谈巷议，所以有益于民俗也。《笑林》以后，此指渐衰，非刍蕘之议矣！

所谓《笑林》，就是魏时邯郸淳所编集的笑话集，它是现在我们所知道的最古的一部笑话集。原书已经不传，有清代马国翰和近人鲁迅的辑佚本。就所遗留的作品看，绝大部分，是当时民间的笑话，其中像痴婿往岳家吊丧、执长竿入城者等故事，到现代还以大同小异的形式流传于民间，可见它生命力的强韧了。这些古笑话，像我们所看到后人所集录的笑话一样，它表现了民间作者洞察人情世故的智慧，表现了他们富于讽刺的才能和健康风趣。邯郸淳的记录文字，虽基本上用的是文言，但质朴少华饰，颇能传达原来民间口传的风味。虽然如此，它在封建社会中的命运却注定是不佳的，宋代以后对它称引的就很少，书也终于失传了。到了近代，像章炳麟那样深邃于古学的学者，竟然能突破封建思想的禁制，对它做出不平常的评价，这是不容易的，而这正是当时汹涌的民主思潮激荡的结果，是章炳麟革命学术观的巨干上的翠绿枝条。

五 论古帝王的感生神话

中国古代的史书或有关历史人物的记载，其中往往掺杂着神话、传说。这些神话、传说最显著的一种就是古帝王的感生

^① 见《国粹学报》第21期。

神话。从所谓三皇起，直到周、秦的祖先，都有这种神话^①。像华胥履巨人迹而生伏羲，安登感龙首神而生神农，附宝因见大龟绕北斗等而感孕黄帝，庆都与赤龙合而生尧，纵华感枢星而生舜，女嬉吞薏苡而生大禹，简狄吞玄鸟卵而生契，姜嫄感巨人迹而生弃，女修因吞堕卵而生大业等，枚举不尽。这种神话，最多自然见于汉人所编录的纬书，但是所谓经典的《诗经》，以及正史的《史记》也记载着它^②。这种现象，自不能不引起过去学者的注意。因为如果光是纬书上的记录，他们还可以不理睬或随意加以驳斥，但是经典、正史上的话，他们却必须认真考虑。自西汉以来，学者特别是经学者，对于《诗经》（同时还有《史记》）上关于玄鸟生商、姜嫄履巨迹的事说法纷纭。《楚辞·天问》上“简狄在台訾何宜？玄鸟致贻女何喜？”（喜，或作嘉。）也一并成为谈论的题目。他们或者把怪诞的因素丢开，用一种后代人能够接受的合于情理的说法去解释，像《诗传》作者毛公。有的既相信神话，又不敢强硬主张，就采取了一种调和的说法，像郑玄。自然也有人认为这是一种荒谬传说，甚且加以批驳，像王充及欧阳修。还有些人却做了一种有限制的肯定说法，认为它是“事理之变”，像朱熹^③。……这些神话论，一般说来，是封建时代学术思想水平的产物。到了社会发展的

① 中国古代的感生神话，时代不限于汉以前，所感生的儿子的身分也不限于帝王（关于这种神话的历史上的材料，日本中国神话传说研究者出石诚彦，曾经在《对中国帝王故事的一考察》文中作了相当详尽的搜集）。这里只以列代学者所注意的古代感生帝为限。

② 商祖契、周祖弃的感生神话，见于《诗经·商颂》及《大雅》，也见于《史记·殷本纪》、《周本纪》，《秦本纪》也载了大业感生神话。《商颂》文字欠明确，曾引起学者们的不同解释。

③ 毛公、郑玄意见见《商颂》、《大雅》的传和笺。王充、欧阳修意见，见《论衡·书案篇》及《毛诗本义》卷十。朱熹意见，见《诗经集注·大雅·生民》、《楚辞集注·天问》等注。

新阶段，就必然要求一种更能满足人们知识要求的新说法。

晚清时期，许多学者都重新提到古帝王感生神话的问题。他们具有不同的政治见解，并且从种种不同角度去谈论：有的从解释古文字的角度，有的从论述古史的角度，也有的从检讨古宗教或古学术派别的角度。这里，只就一些民主革命派的学者的意见谈一谈。

章炳麟在他的名著《尴书》上说：

……然自皇世，民未知父，独有母系丛部，数姓集合，自本所出，率动植而为女神者，相与葆祠之，其名曰托德模（见葛通古斯《社会学》）。……野人天性阔诞，其语言又简寡，见虚墓间穴宅动物，则眩以死者所化。故埃及人信蝙蝠，亚拉伯人信海麻。海麻者，象一种也。皆因其翔舞墓地，以为祖父神灵所托。其有称号、名谥，各从其性行者。若加伦民族，常举鹭、虎、狼、羚自名。……植物亦然。加伦民族，常以絮名其妇人，亚拉画科民族，常以淡巴菰名，久亦为祖，剖哀柏落人，有淡巴菰、芦苇二族，谓其自二卉生也。其近而邻中夏者，蒙古、满洲，推本其祖，一自以为狼、鹿，一自以为朱果，藉其宠神久矣。中国虽文明，古者母系未废，契之子姓自玄妃名，禹之姒姓自蕙苾名，知其母吞食，而不为祖，亦就草昧之绪风也。夏后兴，母系始绝……^①

他用原始社会的母系制度，图腾主义（托德模即图腾的异译）等事例来解明中国古帝王感生神话的谜。尽管阐发并不充分，可是，的确在这个长时期以来经师、学者们所困惑的老问

^① 见重订本《尴书·序种姓上》。

题上作了另一种答案。从当时世界学术史的角度来看，这种答案，自然不能算是怎样新创，但是，从我们传统的神话学看，它无疑走上了一个新的阶段。从学术的道理说，它基本上是正确的。同时，还使我们原来闭关自守的神话学，向世界性的学术坛站迈进了一大步。自然，章炳麟那篇文章（《序种姓》）的主要旨趣，是要辨章种族界限，因以排斥清朝，就是像他在篇末所说的：“芟夷其伪者，而本氏可睹也。”这种做法，现在看来，科学上固然不很站得住脚，政治上也不值得提倡。可是，在当时全国人民起来反对清朝专制统治的革命运动中，它多少有些意义和作用。

在章炳麟谈论感生神话的同时期，刘光汉对这个问题也一再发表自己的意见。他在《古代阶级制度论》（见《古政原始论》）、《氏族原始论》、《君长原始论》、《礼俗原始论》（俱见《古政原始论》）、《论古学出于宗教》（见《古学起源论》）以及《论小学与社会之关系》等文章里，都谈到“感生帝”问题。这里就他最后一文的意见加以论述。他列举了神农、黄帝、帝舜、大禹、伯益等的姓——姜、姬、姚、姒、嬴等，证明“姓”字所以从“女”的原因。他进一步加以申述：“盖上古之世多守一妻多夫之制，父子之关系未见，而祖之所出不明，后世知其然也，故行大谛之礼以祀其祖之所自出，创履敏感生之说，而托之神奇。”^① 下文又说：

斯宾塞《社会学原理》云：盖杂婚之事大行，子分明共认其父者，实占少数，而母子之关系最密。故欲认父子之血统，宁认母子之血统。又云：如恩达门民族于小儿方离乳，男女之结合即解，故忘却父子之关系，独于母子之

^① 见《刘申叔先生遗书》第四十六册。

关系，历久犹能记忆。是野蛮民族悉承认女统之血系也。《说文》“姓”字下云：人所生也。古者神圣母感天而生子，故称天子，……

刘光汉这段文字的本意，在说明我国古代姓之产生的社会背景，换一句话说，即姓与母系制度的关系。可是，他同时也揭露了流行于古代的感生神话产生的社会背景：母系制度。当时他所具有的社会学知识，还不能使他很深刻地论证这种问题。但是，他把感生神话联系到母系制度的见解，是有一定科学意义的。他勇于把所得到的新知识应用到古代学术的问题上去，也是当时进步青年学者态度的一种表现。

对于古帝王的感生神话，还有一些民族主义著作家接触到它，例如《国粹学报》的主编人之一邓实，在谈到春秋以前有大势力的鬼神学派时，举述了包牺（伏羲）、女娲、神农等的异常形状和感生故事而后总结说：“是三皇之所诞生及其形状皆与神近而与人远，此古纬书之所以有感生帝也。”因为作者对古代事象，只有演述，缺乏新的论断，所以不详谈了。

古帝王感生神话与远古母系制度等的关系，在晚清民族革命思想高涨时期，被一些先进的学者所指出。但资产阶级社会科学的理论武器，还不能使他们彻底解决这种自己提出来的问题。“五四”以后，马克思主义社会学理论在中国学界广泛传播，这种问题，在科学的新的强光照射下涣然冰释了。吕振羽的《史前期中国社会研究》第五章《传说中尧舜禹的时代——母系氏族社会》，就引用古文献上大量的感生帝神话，证明古代母系制度的曾经存在。他的结论说：“感天而生之类的神话，无疑是母系时代的传说。”（1934年初版）这是马克思主义社会学在这个问题上收获的初穗。它是在旧民主主义著作家们的旧答案上的新发展。

六 论民族祖先起源神话

晚清新学术界，对于种族问题，曾经有过很大的注意。在这方面不但讨论过重大的问题（如“汉族西来说”等），产生过好些有分量的论文，并且出现了一些专门的著述，如洪澍子（唐才常）的《各国种类考》、王树枏的《欧洲种族源流略》等，译书有鸟居龙藏的《人种志》（林楷青译）。这种现象产生的原因，一方面由于海禁开放后，中外种族的接触频繁和西方种族（实际是资产阶级国家）对我的侵略，国人有明了世界各种族情形的迫切需要；另一方面是国内反清朝统治思想的不断高涨，民族主义者要辨章族类，以唤起人民抗清热情。后者的关系更大。孙中山领导的兴中会的人宣誓词已经提出“驱除鞑虏”的口号。后来光复会等革命团体更着重于民族主义革命的宣传和活动。革命派著作家的著作，如章炳麟的《馗书》，刘光汉的《攘书》，黄节的《黄史》^①等，都借着谈论古代种族问题，以指斥民族压迫和表示革命要求。

在晚清革命派著作家盛极一时的种族论中，自然不免要谈到汉族和历史上其他民族的起源问题，因而触到民族起源神话问题，而他们对于他族祖先起源神话的意见，尤值得我们注意。

黄节在《黄史》中，一再接触到这方面的问題。《种族书·通种》中说：

……夫综夷狄之先，无一人类。若蛮夷之出于盘瓠（《后汉书·蛮夷传》），吐蕃之出于狗种（《旧唐书·突厥传》），突厥之母狼（《隋书·突厥传》），高车之父狼（《通

^① 《黄史》连刊《国粹学报》中，未见过单行本。

典》),党项羌有猕猴之种(《北史·外域传》),载在旧史,不同荒诞。人与兽交,日月失明。……^①

他这里所指出的种族起源说法,都是根据那些部落的祖先起源神话的。这种神话,在文化未发展的部落,是严肃地当作真实的历史传述的。近代世界民族学者、人类学者已搜集了大量的资料证明这点。黄节当时还不能掌握这种新的科学知识,因此把它当作真正的事实看待,虽然他的论述这些是另有意旨的。在《种族书·攘夷中》里他又说:

环吾族而处者,于北曰狄,厥种为犬,于南曰蛮,厥种为蛇,于东北曰貉,厥种为豸,于西曰羌,厥种为羊人(《说文》,羌字下,西戎,从羊,人也……盖羌种,即羊与人通种而成,犹高辛氏女之于盘瓠,匈奴少女之于老狼,于古有之),于东曰夷,厥种为人,而与东北之貉有别。然则亚洲大陆,自吾民族而外,惟东夷犹为人种,余则为犬、为蛇、为豸、为羊人矣。^②

这里,他引述了一些以动物为称号的部族,依古文字学者的注释,把那些部族当作“异类”。这些部落,似并没有在我们的古记录上留下像吐蕃、突厥等族那种祖先起源神话。但是,我们根据许多原始部落的情形,可以推测这种部落的动物称号,大都是图腾制度的标志或其遗物,而以动物为标志的图腾部落,往往是同时流传着祖宗由动物变来或得到过它的帮助这类神话、传说的。因此,那些以狄、蛮、貉等为称号的古部族,本来很

① 见《国粹学报》第2期

② 见《国粹学报》第2期

可能也是有过那种动物祖先神话的。黄节用盘瓠、匈奴祖先的神话，来辩证羌为“羊人”而不是“牧羊人”，虽然缺乏更直接的证据，但不失为一种有科学意义的推断。不过，这种真实性，是神话的，而不是历史的。黄节写作上面两段文字的意思，原来是要表明汉族在人种、文化上的优越，为那些古代在我们周围的，或与我们打过交道而后来与我们融合了的其他民族所远不及，借以达到排斥清朝统治、巩固汉族自身团结的政治目的。他在《黄史》中曾经反复地表达了这种意思。或说：“亚洲种族凡六，而吾黄族实居其一。四千年历史之人种，为最贵矣！”（《攘夷中》）或说：“泰西民族主义（实际是帝国主义——引用者）汹汹东侵，彼□□吾土者，乃日举吾族血食，拱手授人，作投赠交游之物，若桃李焉，若缟纈焉。哀哀吾群，几何而不胥为美洲之红种，澳洲之黑种矣！……传曰：戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也！”（《种族书·第一》^①）终于至说：“非我族类，虽奴其民，必屏其居，勿与齐等，善者犹不免，矧夫以犬羊贱种，蓄溷神皋，黄帝复起，其不为有北之投也，嘻，无幸焉！”（《种族书·第一》^②）他运用古代其他民族的祖先起源神话和动物称号，来论证古代种族问题，目的要为他的民族独立、民族自强的主张服务。这种用意，我们是能够理解的。可惜的是那些论述，正像我们在前节所批评过的章炳麟的意见一样，在科学上缺乏可靠根据，在政治上也不是富有远见和能收到巨大成效的。

当时，在这些问题上，与黄节表现出同样激烈态度的民族主义者还有陈去病。他在《清秘史》中，介绍了清朝统治者的祖先起源神话，并对它进行了严厉批判。在《佛库伦不夫而孕》

① 见《国粹学报》第1期。

② 文中表现了极端的大汉族主义思想。

(卷下)那个标题下,他这样叙述这个神话:

佛库伦者,长白山下一夷女也。……一日佛库伦与其长姊恩库伦、次姊正古伦,二(三?)人同浴于布库里山麓布尔湖里池,忽有鹊衔朱果,置库伦衣。佛取吞之,遽入腹,遂有孕。寻产一男,名布库里雍顺,而爱新觉罗为之姓。……既长,其母凌空去,而别以小舫置儿其中,俾浮达彼岸。登陆折柳枝及蒿为坐具,端坐其上。适其地有三姓争为雄长,一人因取水至岸边,见之大奇。诘其所由来。小儿遂妄言:我天女所生,将以定尔乱。众益惊异。遂交手为异,迎为酋长,并以女百里妻之。于是雍顺居长白山东俄漠惠之野俄朵里城,袭女真之旧称,号曰满洲。盖满洲者,即肃慎地也。……^①

跟这里所述相似的部族祖先起源神话,在古代亚洲大陆的扩布上是相当广泛的,就大家比较熟悉的材料来说,如扶余王、袁牢夷王、夜郎侯等来源神话都是这一类型的。它也可以说是前节所论述的帝王感生神话的一种型式。但是,当时民族主义者的陈去病却在这类神话中找到了指责清朝统治者的凭借。他在《满世系图表总序》(《清秘史》卷上)中专门评论了这个部族祖先起源神话。首先,他批判中国古代帝王,“托诸离奇瑰玮妖妄不经之事,以征帝王受命之符”,而不知自别于禽兽,正是人所以贵于万物的地方。又说,上古人伦未备,婚姻未定,人们所生的儿子,“往往知有母而不知有父”。到了后来人智渐开,觉得古代那些事情,“未足以垂训将来,则不得不托为神灵、天帝之奇,自文猥陋”,这是情有可原的。下文很严厉地指斥清王

① 与《太祖高皇帝实录稿本三种》等所记略有出入。

朝的祖先起源神话，是一种别有用心的假托，目的在于欺骗汉民，巩固帝王家业。他说：

……甚至东胡贱种，潜盗中原，乃亦文饰臆造，自诬所出。推其究竟，乃莫非笼络愚民之计，而视君位为私产也。不亦谬哉！予读满洲史，见其先世事，与殷本纪类，窃独怪之。夫殷、周之祖之所以俱流于怪诞者，原非其孝子仁孙之本意云然，乃左道妖人，比附《大雅》、《商颂》之文，故造讖纬，以惑世诬民，不足信也。……夫以实考之，彼固明明女真之苗裔也，而必遁于怪诞者，岂其血统犹非胡金之流衍，而别惑于其他孽气邪？……

这里，为殷族祖先起源神话作合理主义的辩护（其说法本于毛公），指出清统治者伪造神话的政治企图，甚至还怀疑清朝祖先的来历不明。归根到底，他的目的，在于揭露清朝统治者的“非我族类”和企图永远掌握君权，而这是当时汉族人民所不能忍受的。民族民主革命，是当时的大义所在，一切为这种主义宣传、服务的言论、学说，都有一定的历史进步意义，黄节和陈去病的这种神话论，也自然有它的时代意义。但是，由于他们对于一般科学，特别对于神话的理论知识比较贫乏，他们的民族主义又是狭窄的，不能与民主主义的精神相结合，因此，这种对于他族祖先起源神话的见解，就不能在时代进步的学术上获得一定地位，在实际上的作用也是受限制的。

七 论神话与地理环境

在晚清的新学术界中，对于文化、历史的研究、解释，出现了许多的观点，如民族观点、进化论观点等。这些新的观点，

给当时学术界造成一种新气象。在这些新观点中，有一种可说是地理环境论。它用地理环境的因素去说明某些文化现象的特点。如有人以孔子、墨翟等为北派，老子、庄子等为南派，而用寒暖、瘦肥、谋生易否等地理条件，去说明他们学术的精神和观点^①。又有人认为：“南北学者，立术各殊，以江、河为界限，而学术所被，复以山国、泽国为区分。……山国之地，地土硗瘠，阻于交通，故民之生其间者，崇尚实际，修身力行，有坚忍不拔之风。泽国之地，土壤膏腴，便于交通，故民生其间者，崇尚虚无，活泼进取，有遗世特立之风。……故学术互异，悉由民习之不同。”他用这种观点，论证了中国古代南北不同的诸子学、经学、理学、考证学及文学^②。这是当时学术界相当流行的一种新观点。除在著作中应用外，还有人介绍过这类的专门著作，例如世界语言文字研究会编译的《人生地理学》。地理环境论的观点，一直流行到“五四”前后。在文学史的著作上，有好些人是用南北的风土条件去阐明《诗经》、《楚辞》及南北朝民歌等的思想和艺术特点的。这种资产阶级似是而实非的学术观点，直到马克思主义的科学社会学观点广泛传播和运用之后，才受到致命的批判，因而在学术界中消失了声影。

地理环境论的观点，革命派学者章炳麟，也曾经在他的著作中运用过，他的《原学》，就是一个例子。作者在那篇短论中，用地齐（地理——引用者）、政俗、材性（个人性格、经历——引用者）三种因素来说明学术、文化产生的因缘，而归结指出：地理、材性因素到现代已经削弱，只有政俗的因素（即社会的因素）最重要：“古者有三因，而今之为术者，多观省社会，因其政俗而明一指。”他在论证文化产生的第一种因素（地

① 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》

② 刘光汉：《南北学派不同论》，《刘申叔先生遗书》第十五册

齐)的时候,引用了几个神话学上的事例,即希腊、印度及中国古代神话、传说的材料。他说:

希腊言:海中有都城曰韦盖,海大神泡斯顿常驰白马水上而为波涛(《宗教学概论》)。中国亦云。此非滨海者弗能虑造是也。伯禹得龟文,谓之九畴。惟印度亦曰鸿水作,韦斯拿化鱼,视摩拿以历史,实曰鱼富兰那,二馘之迹,国有大川,而饷餉其诬。……地齐然也。^①

他用希腊、印度及中国濒临川海的自然条件,说明这些国家那些内容涉及浪涛、龟鱼等形象的神话之所以产生,这是文化学——神话学上的地理环境论。这种地理观点的运用,在资产阶级的神话学中,自然并不是罕见的。例如德国19世纪下半神话学者P. W. 福尔克汉玛、K. 布尔蒋等都用风土条件去解释古希腊神话。日本现代神话研究者松村武雄,在他的《宗教及神话与环境》中,用了相当多的篇幅,论证了各种地理条件和神话关系的现象和规律。我们知道,地理环境对于文化的活动,虽能起一定的作用,但不能起决定性的作用。它不能直接决定文化的内容与形式,它只有通过人们的社会活动,才能对文化活动起到一定的影响。在马克思主义观点、方法的主宰下,注意到地理环境的作用,这是必要的。但若像某些资产阶级学者所主张的那样,将其强调为独立的、起决定作用的因素,即地理环境决定论,那就自然会得出歪曲的非科学的结论了。

① 见重订本《觚书·原学》,《国故论衡·原学》篇虽基本论点相近,但文字出入处颇人。关于海大神泡斯顿故事,参看T. 巴尔芬齐的《传说的时代》第二十二章。“中国亦云”,似指伍子胥死后,“人有见其素车白马,逆潮而上”的传说。“伯禹得龟文”,见《拾遗记》卷二等。印度洪水故事,参看《古教汇参》卷二。

虽然如此，章炳麟在资产阶级意识初抬头的时候，能运用这种新观点去解释文化现象，这对于许多过去学术上占势力的、极端唯心主义的观点来说，是有一定进步作用的。因为它多少还看重文化产生、构成的客观因素，不同于那些在这种问题上只强调统治阶级“圣贤”的个人作用，或把文化产生的原因看成纯粹心理的、偶然的那种陈腐观点。

八 其他民间文学见解

晚清资产阶级革命派著作家的民间文学论点，除上述几项外，还有一些值得提及的，这里简略的说一下。

甲、对神话中异形人物的解释 古代神话、传说中神或英雄（包括古帝王）的形状，往往有的是全动物形的，有的是半人半动物形的。像鹄山之神“鸟身而龙首”，天虞山之神“龙身而人面”，司帝平圃之神英招“马首而人面，虎文而鸟翼”，西王母“虎齿有豹尾”，“庖牺氏、女娲氏、神农氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻”，蚩尤氏兄弟“并兽身人语”等^①，古文献上常见这类记载。这是神话学上所谓“不合理成分”之一。因为在文化已经进展阶段的人看来，这种说法是不合情理的，甚至于认为是褻渎神圣的神或英雄人物的。这种现象，特别是关于古帝王的这种异常形状的现象，自然要引起过去学者们的疑问和解答。例如宋朝的有些经学家就对它发表过自己的见解。“或问：于传有言，太古之时，人有牛头蛇身者，信乎？子曰：谓之人，则无是矣。或言其赋形之有肖焉，则可云尔已矣。”^②这就是说那些英雄、帝王，既然是人，就不应有那样的怪形。

① 见《山海经》的《五藏经》及《大荒西经》、《列子·黄帝》、《龙鱼河图》。

② 见《二程粹言》卷二。

可是说他们的样子有点像那些动物是可以的。把原来不合理的事情（这是就后代的人的思想来说，在产生和相传这种神话的人，它是合理的），委曲地给以合理的解释，这是在科学的神话学未产生以前容易见到的一种见解，我们在前面也曾经提到过的。

晚清革命派学者们，在对古史及古学术的检讨上，不能不接触到这个问题。刘光汉在《山海经不可疑》的随笔里^①，开始批评晋朝那些对《山海经》所记“多奇怪俶傥之言”而抱怀疑的人，是缺乏理解的。接着他介绍了西方资产阶级的地质学，“谓动物庶品，递有变迁”，分地层为十二，十一层才有大鸟大兽，十二层才有人类。动物是植物所演化，人类又是动物所演化。下文他作出了自己的论断：

观《山海经》一书，有言人面兽身者，有言兽面人身者，而所举邦国、草木，又有非后人所及见者。谓之不知可也，谓之妄诞不可也。夫地球之初，为草木、禽兽之世界，观汉代武梁祠所画，其绘上古帝王亦人首蛇身及人面龙躯者，足证《山海经》所言皆有确据。……即西人动物演为人类之说也。

黄节在《黄史》中也表白了跟这类似的意见。

这些新起的学者，想利用当时所能掌握的自然科学的知识，去解决那些过去不能解决的神话学上的问题。他们的进取精神，是可敬佩的。但是由于他们既没有理解神话这种文化现象的特点，对于自然科学的知识又不是正确把握的，因此，既不能真正解决问题，也歪曲了自然科学和考古学材料。这是当时科学

^① 见《刘中叔先生遗书》第六十二册

史上一个小小的悲剧。

对于这个神话学的问题，章炳麟也从另一角度接触到它，并给以一种与刘光汉等不同的解释。他是从汉族西方移来的问题谈到西王母的形状的。他说：“古者人君执神权，常自谓摄天帝，是故《西山经》言，西王母如人，豹尾虎齿而善啸，蓬头戴胜，宜即加尔特亚所奉尼加尔神，其形半如神半如虎者。非大酋形体然，其所摄之神则然也。”^① 这种说法，虽然也没有正确地解答所提出的问题，但却提出了一种科学的假设，而不再是在古来固有的答案上踏步。至于这种科学问题的真解决，自然要等到十数年后我们的科学文化向前跃进的时候。他们所处的时刻，还只是这种科学发展的黎明前。

乙、对荷马史诗的评价 晚清晚期，西洋文学知识，跟着西洋的自然科学、应用科学以及政学、史学等知识，不断传入中国。它为那些想改变中国当时状况的学者们所欢迎。在维新运动失败前，资产阶级改良派的著作家像梁启超等，对于当时很少的西洋文学译书，就表现了极大的兴趣^②。以后留学生日多，中国知识分子对于外国文学的知识和兴趣就更增大加深了。在前面的论述中，我们已经多少可以看到这方面的情形。例如章炳麟等认为最初产生的文学体裁是史诗，这种看法就是跟对世界文学史知识的摄取分不开的。

鲁迅在当时的青年知识分子中，对于西洋文学知识的掌握是最杰出的，他的《摩罗诗力说》，就是一个铁证。这篇论文，不但像前文所论述，很精确地介绍了恶魔派诗人的创作精神和功绩，颂扬了他们作品中的抗神英雄，并且卓识地认识到古希腊民间史诗的伟大社会作用。他说：

① 见《遗书·序种姓上》

② 见《读西书法》

……昔爱诺尔特（M. Arnold）氏以诗为人生评鹭，亦正此意。故人若读鄂谟（Homeros）以降大文，则不徒近诗，而自与人生会，历历见其优胜缺陷之所存，更力自就于圆满，此其效力，有教示意；既为教示，斯益人生；而其教复非常教，自觉勇猛发扬精进，彼实示之。凡苓落颓唐之邦，无不以不耳此教示始。

在这段论述里，充分显示了这位年轻勇猛的民主主义者，对荷马史诗等伟大作品的看法和对文艺作用的要求。在他看来，文学、艺术是生活的批评、教示。这种教示不是别的，而是自强刚勇，奋迅直前。反之，那些使人读了精神萎靡的作品，却是衰败国民的头脑食粮。在这里也流露出他对祖国命运的忧虑和拯救她的热望。鲁迅对于古希腊民间史诗等作品效用的评价，是符合于优秀人民创作的实际的。它是我们民间文艺学上一种优异的见解。

内、舆论与民间文学 中国古代长期的封建社会中，广大被统治群众，在政治权、经济权等被剥夺的同时，文化享受权也是被削掉的。因此，他们一般不能用文字、书本形式表现自己的批评、意见（自然，即使能够，在传播上也要遭到严厉的阻抑）。但是，他们的思想、感情，总得有它传达的路径。他们头脑中的“舆论”，必须成为一定外在形式的舆论。有些著作者，曾经把我国古代的某些民间歌谣，看作那时代舆论的表现，这自然是不错的。但歌谣不过是舆论表现形式的一种，此外，像笑话、谚语以及戏剧等，都曾经是一种舆论的表现。过去民众的社会观感、社会批评，往往通过他们的韵语、笑声和幽默的台词、动作等艺术地表现出来。在这种意义上，一直到现代还被保留下来的民间文学、艺术作品，是我们研究过去民众心理和民众意见的丰富资料库。

晚清时期，资产阶级革命派的学者们所信奉的主要信条是民族主义和民主主义，因此他们对于舆论，对于舆论所寄托的民间文艺，必然要比过去重视。例如刘光汉在《拟编辑乡土志序例》中^①，主张新编乡土志，要备录街谈俚语等，这多少跟他们所鼓吹的民主思想有关系（我们前面提到过，他曾与人合编过《中国民约精义》一类宣传民主思想的书）。章炳麟在《古官制原于法吏》的论考中^②，极力主张法治，说古来“以法律为诗书者，其治必盛，而反之，其治必衰。”他认为人民所希望于国家的，只是“综核名实，略得其平”，又引述了包拯等前代廉吏的公正执法和舆论对他们反应的情形：

……宋之包拯、明之况钟、近代之施闰章，稍能慎守法律，为民理冤，则传之歌谣，著之戏剧，名声吟口，逾于日月，虽妇孺皆知敬礼者，岂非人心所向，历五千岁而不变耶？

他以为像包拯等封建社会中的清官廉吏，就因比较能为民众伸理冤屈，所以得到舆论的拥护，而这种舆论都是用民间文学、艺术的形式表现出来的。章炳麟那种唯法治论，作为一般的政治理论看并不很高明，但是，如果把它做为对腐败至极的清廷吏治的一种抗议，却有它一定的政治意义。他把民间的歌谣、戏剧当作舆论的表现，并用它来做民心归趋的证验，正是他的民主主义思想的一种表现。我们知道，对于包拯，在他生前就有“关节不到，有阎罗包老”的谚语流传。元明以来，小说中的龙图公案、戏曲中的包公案胤等的流行，更是大家知道

① 见《刘申叔先生遗书》第五十一册。

② 见《官制索引》，《章氏丛书·太炎文录初编》。

的。“身后无劳汗青简，贩夫村媪说龙图”^①，这决不是什么夸张的话。况钟活在民间戏剧里，由于前几年昆剧《十五贯》在北京演出的成功，更成为广大人民的新常识了。从这些，我们可以看出章炳麟把歌谣、戏剧看做舆论的表现，并引作自己论点的证据，是有意义的，是跟当时国内腾涌的民主思潮的巨响相应和的。

丁、神话与语言疾病说 章炳麟在《正名杂义》中论述语言的假借问题，引用了姊崎正治和马科斯·牟拉（马克斯·缪勒）关于语言的必须表象和神话由语言疾病所产生的意见，他申论说：“然最为多病者，莫若神话。以瑞麦来牟为天所来而训行来，以褒（燕）至得子为嘉美之而造孔字，斯则真不失为癭疣哉！”^②

我们知道，19世纪后期，欧洲资产阶级学界产生了一个有势力的神话学派，就是比较语言学的神话学。它的主将是马克斯·缪勒。缪勒的主要学术园地本来是语言学。但他把它做为手段，进入了神话学及宗教学的领域。他认为神话是由语言决定的。人类早期的语言具有种种特性，如语词的性别、同语歧义、多语同义以及诗的隐喻等，这种性质的语言，传到后代，人们不懂得它原来的意义，便演为故事性的神话了。因为神话的产生是由于语言使用上的不健全所招致，所以这种神话学说，被称做“语言疾病说”。这种学说在19世纪下半期的欧洲学界，曾经风行一时，到了泰勒、安特留郎等的英国人类学派的神话理论起来以后，它的势力就衰颓了。“五四”以后，我们的学术界介绍资产阶级的神话理论时，因为它在欧洲已经失势，所以

① 成文昭：《合肥三绝句》（据《今传是楼诗话》引）

② 见《国书·订文》所附“瑞麦来牟，翺至得子”语本许慎《说文》：来字，孔字释文

注意到它的人就比较少了。

尽管比较语言学派支配神话学界的事情早已成为陈迹，但是在近代这门科学史上，它还是有过自己的一定贡献的。章炳麟在我国科学的神话学正在怀胎的时期，就在论语文的论著中给以介绍和应用（虽然极其简单），这在我们神话学史上是应该提一笔的。

戊、神话与历史学 晚清学术界，对于历史，特别是对于古代史，兴致是很高的。这表明社会形态急剧变动时期知识分子对于历史的要求。他们一方面要用新观点去观察和解说历史，另一方面，又希望从其中得到自己行动的根据或佐证。所以当时资产阶级改良派和革命派的著作家都在改编历史、评论古史。他们在对古史的论证中，往往采用神话、传说。汉民族西来说，是当时这些新派学者所热烈讨论的一个史学问题。在这场讨论中，古神话、传说是他们最喜欢引用的史料，当时革命派好几位学者（像章炳麟、黄节、刘光汉等）参加了这种讨论，并且同样运用了《山海经》、《穆天子传》等神话、传说的材料。这是他们当时学术上的一种共同的趋向。

章炳麟在《馗书·序种姓上》中，不但像前文所引述，他援用了世界上好些民族的神话来证明汉族古代存在过母系制度，并且也引用我国伏羲、神农、黄帝的神话传说，与加尔特亚人的传说、历史相比较，用以证明汉族是由西方东来的。他还用《穆天子传》、《山海经》中对于西王母的记载，证明所谓西王母即西膜（“亚米特科，旧曰西膜，亚细亚及前后巴比伦，皆其种人”）。黄节在《黄史·种族书·种原》中说：“巴克者，盘古一音之转。西方称吾民族为巴克民族，即盘古民族。”他又引用《遁甲开山图》“天皇被迹于柱州昆仑山下”的话，说“昆仑有名巴尔布哈者，……巴尔布哈之音，殆与巴克尤近，其为昆仑本名耶？”又用《山海经》所记，西荒有轩辕之国、轩辕之邱、轩辕

之台等，证明法人拉伯克里（《中国古代文明西源论》的著者）所谓黄帝东下，道出昆仑的说法。诸如此类，革命派学者在论证古史问题时，对神话、传说的采用是很常见的。

这种利用神话材料证史的方法，从某种意义上说，是一种学术态度上的解放。封建时代的史学者们，往往一方面相信那些被历史化了的神话传说，甚至自己也在进行这种神话历史化的工作。但是另一方面，他们却死抱住儒家经典及所谓正史，而不肯承认《山海经》、《穆天子传》以及纬书等有一定的史料价值（当然不是说要把它当作狭义的史实看）。晚清新派学者的反其道而行之，正表明他们是自觉或不自觉地在冲破这种罗网。自然，这只是就方法、态度方面说，至于他们当时这种做法的实际成就，是要分别看待的。像他们所热心进行的汉族西来说的论证，那结果，却不免枉然。他们当中有些人，后来自己也已经否认了那种不牢靠的说法了^①。

结 束 语

上面，我们论述了晚清资产阶级革命派作家关于民间文学的若干见解，这当然不能说已经包括了他们这方面的一切，但是，比较重要的大略具备了。从这里，我们可以看到，当时这些进步知识分子的代表们对民间文艺学的倾向和努力，以及他们在这方面的实际成就和缺陷，从而估量他们在这门科学史上的意义和位置。下面我想简要指出三点：

一、这些见解，在中国民间文艺学史上开拓了一个历史新时期。中国自春秋以后，到鸦片战争以前，是一个历史漫长的封建社会。在这段时期中，中华民族创造了灿烂的文化，不论

^① 见《余杭先生语录》，徐征记

在经济、政治、哲学、科学、文学、艺术哪方面，我们都有过值得称述的东西。民间文艺学在我们的学术史里，虽然并不怎样发展，但是，在记录、编纂方面，在理论、探究方面，都有自己的历史成就，有的还占有世界的意义^①。但是从这门科学的世界的发展历史看，它的较大的发展时期，是在资本主义兴起（特别是它的发达）以后。中国过去长期封建社会中所发育起来的民间文艺学，用现代这门科学所到达的水平来衡量，不用讳言，一般地是比较幼稚的。从历史的发展过程看，晚清民间文艺学的气象繁荣，内容新颖，正表明我国这门科学在历史上跨进了一个新时期。革命派著作家们在这方面的努力和成就，是形成这个新时期的主要力量。他们勇敢地提出或触到许多新问题，像神话的性质、神话产生的客观条件、恶魔派诗歌与民间创作、外国民间史诗的价值等，也重新提起一些旧问题，像古帝王的感生神话、文学体裁的起源、神话中的动物形的或半动物形的英雄人物等。对于这些问题，他们都用自己新的理解给以回答。在这些回答中，有一部分意见是相当正确的，甚至于是很优越的，像鲁迅对于神话中的抗神者、神话的性质及其与历史的关系、荷马史诗等看法，章炳麟等对于感生神话的看法，柳亚子对于民间戏剧的看法及黄节、刘光汉对于乐舞的看法，……一般地说来，他们关于民间文学的这些见解，是跟过去封建时期学者的民间文学看法很不同的。它是这个历史时期新兴资产阶级意识形态上的新花朵。我们如果把它跟革命派作者著

① 中国二千多年前，就有像《诗经·国风》那样篇章丰富和内容真挚、深刻的民歌的辑录。又有一些被研究家所认为具有世界性的民间故事，像天鹅处女型故事、灰姑娘型故事等。我们不但很早就有关于它们的记录，而且有些记录（例如唐代作家段成式所记的叶限故事），从专门学者看来，也不能不承认是相当优秀的。

述民间文学化的倾向等联系起来^①，就更加可以看出它的时代的意义和性质。尽管这些著作家的意见是零碎的、散在的，但是，只要就一定的问题把同样的意见汇集在一起，尤其是把他们对各问题的意见都汇集在一起，就可以明白看出他们的某些共同倾向，共同见解。它不是个别学者的个别意见，是在新的历史条件之下，具有共同社会意识的成员一种学术上的表现。这种表现，表明它是“五四”以前，中国这门科学史上一个照耀着霞彩的时期。

二、这种新兴的民间文艺学是跟革命派著作家们的政治主张和活动密切联系着的。辛亥起义前十多年间，是资产阶级革命派领导着中国革命斗争的时期，属于这一派的著作家的学术活动，也多是围绕着这种中心任务进行或跟它血肉关联的。我们知道，当时学术界曾经大量印行了宋、明遗民的各种著作。这看来好像跟现实无关的活动，实际上正是为那火热的革命运动服务的。革命派的学者们利用它来宣传爱国主义或反抗民族压迫的思想。当时学者们阐述古学，编纂古史的活动，也是跟这种搜印古书的活动具有同样目的和作用的。革命派著作家们注意和探索民间文学上的问题，乃至于在自己的宣传作品中，对民间文学作品多方面加以利用，这决不是学术上个人的、一时的闲情逸致。它主要是用来充当宣扬民主主义，特别是民族主义的一种手段，一种武器。他们谈论民族祖先起源神话，谈论乐舞、民间戏剧的作用，乃至谈论撒旦的功绩、荷马的教育价值，……都不是无所为的，都不是为学术而学术的。他们这种学术活动的目的，是要鼓吹民族自豪感，排斥清朝统治者，是要激起国民的自强、抗争的意识，争取自由、独立的地位。

① 关于晚清资产阶级革命派著作家们在自己作品中对民间文学的运用，我将在另一篇论文里给以论述

换一句话：唤起革命思想，达到革命日的。我国民间文艺学在这新时期的一个特点，是它相当突出地显示了学术活动为政治运动服务的原则。

当然，并不是革命派学者一切关于民间文学的意见，都是这样直接地为他们火辣辣的革命主张和活动服务的。人们的知识的活动领域是比较广泛的，一切意识形态对政治活动的服务，也不一定都要求是直接的。他们对神话性质的阐明，对文学体裁产生程序的考定，对感生神话意义的新解说等，并不是怎样直接助益于他们的政治革命主张和活动，但是这些知识上的活动，是新兴阶级的意识代表者用自己的眼光和要求去考察、评判那些文化事象的结果。这种结果，对于没落的阶级的意识形态来说，是对立的，是战斗的。它是新的意识形态的一个有机部分，彼此间是互相联系着的。它虽然不直接为那个阶级利益集中表现的政治主张和活动效劳，但是，它却是那种主张和活动的一个密切的伙伴。

总之，革命派著作家不少民间文艺学上的意见，是他们进行革命和对敌作战的枪炮，是一种不折不扣的战斗武器。就是那些并不直接对政治斗争发挥作用的见解，也是为这种斗争助阵的喊声，是一种有攻守同盟协约的友军。这些正是他们民间文艺学的社会价值所在。

三、革命派的民间文艺学是有相当缺陷的。一切进步的事物，都是在一定的历史条件下产生和进行的。而这种条件是客观存在的，不能由活动者自己去创造或选择，它对于人们所要进行的工作的理想的完成，往往是有限制的，因此，这种活动的结果，多少不免有缺点乃至错误。但是，本质上进步的事物的缺点、错误，不能与反动的事物的缺点、错误一律看待。革命派著作家的有些民间文艺学的见解，就当时的学术水准来说，也是比较落后的。例如他们从大汉族主义的思想出发，根据那

些少数民族部族的祖先起源神话，就把他们看成为“异类”。又如曲解自然科学知识，把原始人想象的全动物的或半动物形状的神话人物（列宁告诉过我们：原始人在意识上还不能把自己从自然分开来），说成为早期人类的固有形态。……这都是违反科学常识的，前者并且违背了他们所服膺的资产阶级民主思想。即使那些在当时算得上优异的见解，像鲁迅对反抗上帝的恶魔的礼赞，章炳麟用母系制度、图腾制度论证感生帝等，在正确的另一方面，还是存在缺点的。19世纪进步的浪漫主义者所歌颂的恶魔，是孤独的反抗者。鲁迅自己早期的思想中也存在着这种因素，大革命失败后，他才迅速成为集体主义的战斗者。章炳麟当时的母系制度论是属于资产阶级粗杂的社会学系统的，在对感生神话的论述上，也是比较简单化的。这不过就他们的意见举些例子而已。至于他们对民间文学的阶级性质和它在阶级社会中的战斗作用等主要问题，不能明白提出或给予较好的解答，自然是更重大的缺陷，虽然这已经越出他们当时阶级意识限度之外了。总之，资产阶级革命派著作家的民间文艺学，当它存在着优点同时，是有着相当缺陷的。

这种民间文艺学上缺点或错误的产生，有共同的社会的原因，也有个人主观的原因，更主要的当然是前者。首先，资产阶级思想，本身就有极大的局限性，例如源于资产阶级思想的对个人作用的强调、机械的唯物主义思想方法的运用等，都会给学术活动带来负的作用。加以当时中国资产阶级的软弱，革命派知识分子出身阶级的复杂（从资产阶级到开明地主），以及本国这门科学基础的薄弱，深受封建教育的学者在接受世界文化上的限制等，这些都在一定程度、一些方面造成革命派著作家学术上的显然缺陷。

晚清革命派著作家的民间文艺学遗产，虽然有它不可掩饰的缺点、错误，但是它的进步的社会意义和那些优异的实际成

就，是不能轻易抹煞的。他们的努力，不但使中国民间文艺学展开了新页，也使它向世界这门科学的领域挺进了一程。“五四”以后，民间文艺学的发展，固然有它新的社会基础，但是，从学术史本身的继承和发展来说，晚清革命派学者的成就，正是一个有利的土台。“五四”以后，白话文和新文学的长足发展与晚清的新语文、新文学活动的关系，也跟这有些类似。今天的民间文艺学，正生长在一种更新的社会基础之上，有着比较可靠的观点和方法的指导，有着相当丰富的学术资料的凭借，它已经把过去这方面一切学术成就远远地抛在后头。但是，我们是历史主义者。我们要创造灿烂的新文化、新学术，是不能不吸取、消化长期以来千百万人所创造的优秀文化成果的。同时我们又是历史公正的评判者，有责任给过去学术上的活动和成果做出科学的总结。对于中国长期形成的历史民间文艺学，特别是晚清资产阶级革命派著作家所致力民间文艺学，我们有必要进一步加以整理、研究，并认真地批判它的糟粕，吸取和发扬它的精华。

1963年7月5日初稿，北京

（原载《北京师范大学学报》，1963年第2期）

我国现代民间文艺学的开端

陈子艾（1933— ），女，湖南新化人。北京师范大学中文系教授，中国民间文艺家协会理事。主要从事歌谣学及中国民间文艺学发展史研究。代表作有《李调元与民间文学》、《我国现代民间文艺学的发端》等。

在“五四”新文化运动中，各种新思潮汹涌澎湃，汇成势不可挡的洪流，猛烈冲击着形形色色的封建意识，文化战线面貌焕然一新。这种新气象，就文学说，不仅表现在新文学的创作、外国文学的介绍、传统文学的整理与研究，同时，“还有一个重要方面，那就是民间文学的搜集与研究”^①。可以说，新思潮为我国现代民间文学工作开辟了道路，将我国历史悠久的民间文学理论研究推进到一个崭新的阶段。本文主要就 1918～1922 年底《歌谣》周刊创刊前这五年间民间文学园地的情况，对我国现代民间文艺学早期的开拓和建设作一初步的论述。

^① 钟敬文：《数年来中国的民间文学运动》，1927 年 10 月《新生周刊》一卷十一期。

兴起盛况与原因

民间文艺学的建设，是民间文学工作重要的组成部分，它的发展，离不开民间文学工作的发展。

我国的民间文学工作，源远流长，有着悠久的历史传统。如《山海经》、《搜神记》等记录有民间传说故事，先秦诸子散文等古籍中采集了不少民间寓言，《笑林》、《广笑府》等收有许多民间笑话，先秦国风、汉魏六朝乐府中辑有大量古代民歌，特别是明清以来更有《山歌》、《粤风》、《天籁集》等民歌专辑的出版。至于民间文学理论方面，虽然专文难见，片断言论却不少。特别是近代黄遵宪、严复、林纾、章炳麟、梁启超、刘光汉、夏曾佑、蒋观云、柳亚子等的有关言论以至个别专文，更是谈论到了神话传说的性质、产生条件以及它们与历史的关系；还有寓言的性质作用；乐舞与民间戏剧的作用与运用、歌谣、谚、谜的作用等。至于对民歌感情真挚、朴实的自然美，谈论得就更多了。在这些论述中，颇不乏新颖进步的见解^①。发端于1918年的我国现代民间文学工作，正是对我国古代和近代这种富有人民性的民间文学活动传统的继承和发展，而辛亥革命后的民间文学工作，则应是这种现代民间文学工作最为直接的先导，其先导人物当首推鲁迅和周作人。

鲁迅早在1907年留学日本时，就与周作人合译了英国哈葛德、安得路朗合著的以古希腊故事为内容的《红星佚史》（原名《世界欲》），归国后，又在所辑录的《会稽郡故书杂集》、《古小说钩沉》等书中，收有采自古籍的一些神话、传说、故事、笑

^① 可参阅《钟敬文民间文学论集》（七）中几篇有关近代民间文艺学的论文。

话，他还收集过北京儿歌^①寄周作人。理论方面，也早在《科学史教篇》（1907年）和《破恶声论》（1908年）中，提出了神话是古人“逞神思而施以人化”的产物、对神话“虽信之失当、而嘲之则大惑也”等重要见解。最值得重视的，是他在1913年写的《拟播布美术意见书》^②，其中建议：“当立国民文术研究会，以理各地歌谣、俚谚、传说、童话等。详其意谊，辨其特性，又发扬光大之，并以辅翼教育”。这建议早在旧民主主义革命时期，首次提出了要建立研究会，有组织地搜集研究民间文学，同时，还注意到民间文学有别于其它文艺独有的特性，提出了它在教育中的作用以及我们应予以发扬光大的责任。这个建议中的学术思想，是与后来建立“北京大学歌谣征集处”的指导思想息息相通的。

周作人也是在留学日本时，通过接触安得路郎几本关于神话的书而对神话感兴趣并进而注意到童话和儿歌的^③。回国后，1912年他即开始編集《越中儿歌集》^④，并在1914年1月绍兴县《教育会月刊》上登出了征集儿歌童话的启事，声明目的是“为了存越国土风之特色”，认为这类作品有“为民俗研究”、“儿童教育”、“大人读之，如闻天籁”等多方面的价值。但最为重要的，还是他在1912—1914年间所写的《童话略论》、《童话研究》、《古童话释义》、《儿歌之研究》四篇文言论文^⑤。

① 周遐寿：《鲁迅与歌谣》，《民间文学》1956年10月号。

② 《鲁迅全集》卷七，1958年版。

③ 周启明：《一点回忆》，《民间文学》1962年6期。

④ 此书直到1958年冬才编成，名《绍兴儿歌集》，共223页，略有注解，但未出版。

⑤ 四文曾分别刊当年教育部的《编纂处月刊》和绍兴县《教育会月刊》，后均收入1932年出版的《儿童文学小论》一书中，著文动机可参阅《知堂回忆录》第134条。

周作人这个时期关于童话的论文，提出了“童话研究当以民俗学为依据，探讨其本原，更益以儿童学，以定其应用之范围，乃为得之”等看法，论述了童话的起源、分类、幻想内容的实质、变迁，以及人为童话的特点、教育童话的标准等问题。他将童话分为纯正童话与游戏童话，认为神话是原人的宗教、世说是原人的历史、童话是原人的文学，三者之间存在着神话→世说→童话的纵的发展关系。提出了天然（民族）童话要合乎童心、文人的艺术（人为）童话要合乎儿童心理、选择教育童话应合于优美、新奇、单纯、匀齐的要求，阐明了童话中貌似荒诞的内容，实乃原始人类生活、风俗、信仰的反映，并对兽友式、物婚式、盗女式、回生式、禁名式、季子式等各种类型童话的内容，作出了较有说服力的解释说明。文中除引用了法国、埃及、希腊、马来亚、爱尔兰等外国民间文学作品外，还从我国古籍中挖掘出了《蛇郎》、《老虎外婆》、《吴洞》（灰姑娘型）、《旁毡》（两兄弟型）、《女雀》（毛衣女型）、《螺女》（田螺娘型）等古代童话的宝藏。作者通过对这些作品的比较研究，进一步论证了有关的理论问题。这是我国最早具体介绍盛行于欧洲日本的人类学派学说并加以初步运用的文章。

《儿歌之研究》一文，介绍了儿歌的定义、国际通行的分儿歌为母歌与儿歌的分类法，批评了视童谣为“鬼神凭托的乩卜之言”的迷信观。论述中，除引用英、日等国的作品外，还发掘引用了不少我国古籍中的作品，特别强调了要“应儿童身心发达之度”来选择儿歌、童话，不要硬加“达雅之词、崇正之义”，俾真能“顺其自然”、“助其发达”。这既与清《天籁集》编者郑旭旦那“天机活泼”的天籁自然美的儿歌观一脉相承，又明显可见德人弗罗贝尔自力活动说的近代学说的影响。

鲁迅、周作人以上有关神话、童话、儿歌的论述，既有对国际流行的近代学说的评介，也有对本国民间文学研究的某些

心得。这些具有现代科学色彩的民间文艺工作，发展到“五四”前夕，进入了一个新的时期。1918年2月，《北京大学日刊》61号发表了蔡元培征集全国近世歌谣的《校长启事》和北京大学“歌谣征集处”的随即成立，标志着我国现代有目的、有计划、有组织地征集和研究民间文学活动的开始。由于这种工作发端于“五四”新文化运动的发源地北京大学，倡导者又是蔡元培、沈尹默、刘半农、钱玄同、李大钊等当时最有影响的一些新文化战士，因此，当刘半农起草的《北京大学征集全国近世歌谣简章》在北京、天津、上海、武汉、广州等地报刊特别是《新青年》刊登后，迅即产生全国性的影响。在这之后短短五年间，我国现代的民间文学活动，呈现出一片生机勃勃的景象。

翻开“五四”新文化运动史，不难看到，当时的新文化战士，不少人是与民间文学工作有着这样或那样的联系的。上述刘半农等人倡导成立的“歌谣征集处”自不待说，其他如鲁迅、周作人、刘大白、胡适、顾颉刚、沈雁冰、郭绍虞、郑振铎、胡愈之、沈泽民等，虽然他们并不专门从事民间文学工作，但却都程度不同地参与过民间文学的活动，如搜集、整理、发表歌谣与谚语、撰写有关研究文章、翻译介绍外国民间文学作品与学说、在报刊上编辑“民间文学”专栏、关心支持征集歌谣以及热心学习运用等等。他们为平民文学组成部分的民间文学的发展，为素被轻视的民间文学争取应有的地位，作出了自己的努力。他们这些活动，对我国现代民间文艺学的建设，有过重要的启蒙作用。

与此同时，《北京大学日刊》以外的其他报刊和有些书局，也纷纷适应新思潮发展的需要，表现出促进民间文学工作的热情。报纸如北京《晨报副刊》、上海《时事新报》“学灯”副刊、《民国日报》“觉悟”副刊等著名副刊；杂志如《新青年》、《小说月报》、《东方杂志》、《妇女杂志》、《中华教育界》以及分别

创刊于1918年与1919年的《新生活》、《少年》等，都曾发表过一些民间文学作品与文章。有些书局如中华书局、商务印书馆、世界书局、崇文书局等，也于此五年间或稍后，出版过一些民间文学书籍。其中当时被誉称为“时代思潮之前驱、世界知识的总汇”的《晨报》，1920年在副刊上开辟了“歌谣”栏，实为大报副刊建设民间文学专栏的首创。我国现代第一本学术性较强的歌谣集《吴歌甲集》（顾颉刚编）的部分作品，最早就发表于此。就翻译介绍外国民间文学作品与理论来说，《小说月报》的成绩是比较突出的。这个创刊于1909年的杂志，1921年由沈雁冰接编成为文学研究会的机关刊物，它于革新号的十二卷一期后，不惜篇幅连载了郭绍虞所写长达两万多字的《谚语的研究》。另一创刊于1915年的《妇女杂志》，在1921年改由妇女运动的积极鼓吹者章锡琛主编后，也于七卷一期革新号上，刊出了胡愈之的《论民间文学》一文。这种对民间文学的重视，在当时，几乎已成为不少老刊物革新的一个重要标志。至于《新生活》、《少年》等新办刊物，就更是以常登民间文学作品而成为它们重要的特色之一。

这种民间文学工作日益得到重视和颇有生气地展开的盛况，其出现是有着它深刻的时代背景的。这个问题，钟敬文先生在他的《“五四”前后的歌谣学运动》^①一文中，已从政治、经济、文化诸方面作过精要的论述，本文在此拟就文化思想方面作一些具体的阐述。

首先，在提倡“劳工神圣”、倡导国语运动、重视平民文学的进化文化思潮推进下，广布底层的民间文学，成为被关注的对象。“五四”前后，反对专制、提倡民主；反对迷信、提倡科学；反对封建礼教，提倡平等自由、个性解放的革命呼声日益

① 原载《民间文学》1979年4月号，后收入《钟敬文民间文学论集》（上）。

高涨。这种对科学与民主的热烈追求，集中表现为要提高平民的社会地位。与此同时，活在平民口头的白话，也自然容易比过去受到重视。在这样的背景下，运用生动活泼口语创作的、富有民主主义因素的民间文学，怎能不得到日益热化的发掘与研究呢？一些潜心于创作白话新诗的人们关切民间歌谣，那就更是自然而然的事了。

其次，当时热衷于学习西方进步思想文化的时代思潮，也同样激荡于民间文学领域。例如，后来对我国现代民间文艺学的建设有过重大影响的以泰勒、安得路朗、弗累则等为代表的人类学派神话学学说，在这期间，就已开始有了片断的介绍^①。同时，对英国吉特生的歌谣学说，贝林戈尔特的谜语观点、德人弗勒贝尔的自力活动说等，也有某些评介。对麦苟劳克的名著《小说的童年》、弗累则的大著《金枝》、高木敏雄的《童话研究》等书以及语言学派英国马克斯·缪勒、德国的孔恩、法国的米希尔等人，也偶有涉及。特别值得注意的是，在俄国十月革命获得成功的影响下，置身于“大家都要来讨论研究俄国”^②的时代新思潮中，沈泽民翻译了《俄国的叙事诗歌》、《俄国的农民歌》等专文，唐小圃翻译了《俄国童话集》（1~6册，序于1922年）。此外，还由周作人、赵景深、郑振铎、徐傅霖等人翻译出版（或再版）了《格林童话》和《世界童话》百册（日本岩谷小波编）中的部分作品。其他还有，郑振铎对希腊神话传说、耿介之对古埃及传说、朱湘对罗马尼亚民歌、刘复对印度寓言、茅盾对捷克、波兰、印度、爱尔兰的童话等，也分别作了或详或略的介绍。

① 例如，在周作人的《欧洲文学史》（1918年10月出版）中，就有所涉及。

② 崔秋白：《俄罗斯名家短篇小说集序》，1920年3月，收《崔秋白文集》卷二。

总之，我国的现代民间文学工作，如果仅就文化思想的范畴而言，可以说，它是以我国历史悠久的民间文学工作传统为根基，以“五四”新文化思潮为沃土，以外国民间文学的理论作品为催生剂，而兴起发展起来的。

民间文艺学的开端

作为上述现代民间文学工作组成部分的民间文艺学的建设，在这五年间，尚处于开拓的阶段，总的看，文章数量还不多，有些内容也难免其幼稚性。但是，与在此以前这方面多属片断言论的情况相比，则是有较大发展的。这种进展，不仅表现为有了一些专门的论文，而且涉及内容也比较广泛，包括了总论、韵文体裁、散文体裁、方法论等多方面。现试分别评介如下。

有关总论性的文章，胡愈之的《论民间文学》^①，是值得重视的一篇。作者认为：民间文学是“流行于民族中间的文学”，其特质是“创作的人是民族全体，不是个人；是口述的文学，不是书本的文学”。它的价值有艺术的、心理的、教育的三方面。文章还介绍了民情学（即民俗学）的内容、方法以及所用汤姆斯分类法和各国有关组织的情况，同时，还谈论了对我国民间文学历史与现状的看法。强调了我国民俗学、民间文学是“极有研究价值”的；赞扬了孔子是民间文学的大研究家；认为《诗经》中的歌谣是研究古代民族生活、心理的绝好材料；《山海经》中有中国最古的神话等。文章还提出要大力加强资料的采集以及采集应注意的事项，例如：需要研究语言学与方言、“切不可加入主观辞句和艺术的制作”、要区分真假民间文学等。最后表示了“要建设起许多民情学会、民间文学研究会”的

^① 刊《妇女杂志》1921年七卷一期的“民间文学”专栏。

愿望。

尽管本文只注意了民间文学、民情学的民族性，未注意其阶级性，有的观点如“《诗经》是一部最古最大的民歌集”等的提法也欠准确，但却结合我国情况，最早地谈论了民间文学的定义、特征、价值、采集、研究、组织等多方面的基本观点与知识。这是我国现代民间文艺学发轫期总论性方面的重要文章。

较之总论性的论述，各类体裁分论的文章数量要丰富得多。其中首先出现的是歌谣论文，这与当时收集出版的主要为歌谣作品有关，因为作品是开展研究的基本条件之一。同时，也是与白话口语新诗是新文学运动的开路先锋以及我国有着悠久的评论民歌的传统分不开的。

这时期歌谣学的建设，主要有以下几方面的内容：

(1) 介绍阐述了民歌的定义、特质、价值与作用，强调要正确认识 and 重视民歌。周作人介绍了英国吉特生关于歌谣的定义：民歌是“生于民间、为民间所用以表现情绪或为抒情的叙事的歌”。周氏认为民歌的特质“并不偏重在有精彩的技巧与思想，只要能真实表现民间的心情，便是纯粹的民歌”。而研究的目的则应有二，即文艺的与历史的。其价值作用，从历史角度看，“大抵是属于民俗学的，便是从民歌里可考见国民的思想、风俗与迷信等，言语上也可以得到不少参考材料”。从文艺角度看，则主要“可供诗的变迁的研究或作新诗创作的参考”^①。吴研因则认为：新诗应以“民众的、民族的、自然而很少斧凿的民歌”作基础，“遣词造句等等，都要建设在民众心理之上”^②。郭绍虞从文艺学的角度为民歌争地位而呐喊，他极为赞美作为

① 见《歌谣》一文，刊《晨报副刊》1922年4月13日；《中国民歌的价值》，刊《学艺》1919年一卷二号。

② 朱天民编：《各省童谣集》序，1922年11月号。

国民情调表现的村歌俚谣的真实、自然、活泼美，认为不识字的人可以为“天地间的妙文”，民歌在文艺上的位置“是不容看轻”的^①。

(2) 关于民歌分类的研究：主要有两种分类法。一种是周作人参考外国学术观点，结合中国实际，提出了我国民歌的六分法。即情歌、生活歌、滑稽歌、叙事歌、仪式歌（附谚语）和儿歌。在分类论述中，批评了我国认为政治童谣是荧惑的神示的迷信观点，指出了吕新吾在《演小儿语》中，改作儿歌以适应“义理身心之学”作法的错误^②。这种分类法虽不完善，将谚语附于仪式歌后更是不妥，但在当时和稍后，却是“大体上比较的最为适用^③的一种。另一种是顾颉刚从实际调查吴歌而提出的分类法。他将吴语的廿种歌唱归为五类：即儿歌、乡村女子唱的歌、奶奶小姐唱的歌、农工流氓唱的歌和杂歌。这种分类法，显然未能就歌谣的定义范围作出明确阐述，但在分类论述中，却总结出了一些颇有见地的看法。如认定“乡村女子的歌，情歌多又好”，“奶奶小姐的歌，多不唱私情”，而以劝男方去争功名、谋作官为重要内容等等^④。

(3) 关于古代民歌研究的新特色：主要表现为，将《诗经·国风》等的研究，从抹杀它那情真文美的桎梏中进一步解放出来，竭力发扬其固有的光彩。评析中，常将活在人民口头素被轻视的民歌，与已被尊为“经书”正宗文学的国风等作品相类比，在既以今证古地正确阐发国风等的真意同时，也自然今古

① 《村歌俚谣在文艺上的位置》，始刊《晨报副刊》1920年8月21日。

② 见《歌谣》一文，刊《晨报副刊》1922年4月13日；《中国民歌的价值》，刊《学艺》1919年一卷二号。

③ 白启明：《歌谣谜语谈》，始刊《河南一师周刊》，后《歌谣》周刊47号转载。

④ 顾颉刚：《吴歌集录的序》，《晨报副刊》1920年11月3日。

类比地高度评价了活在口头的民歌。胡适、刘半农、郭绍虞、顾颉刚等的有关研究文字，都程度不同地表现出这种研究特色。例如，胡适就肯定：“诗经有无上的文学价值”，并批评古代儒学“把绝妙的情诗艳歌，都解作道学先生的寓言”，从而使“文学变成了道学”^①，同时，他也赞扬了活在口头的民歌……。这种具有时代特色的研究，是在新的历史条件下，对明清以来朱彝尊、刘大櫟、黄遵宪、梁启超等人赞美《诗经·国风》真实自然美传统的继承和发展。

(4) 对外国人的搜集整理成果的评介。如常惠曾著文^②介绍了1896年出版的意大利学者韦大列的《北京的歌谣》和1900年出版的美国人何德兰辑的《中国的儿歌》并予以评价。他指出前书属学术研究性质，后书属儿童读物性质，两书优缺点各不相同，但都有一个根本性的共同弱点，即对中国民族的特点缺乏了解，因而何德兰误将唱本弹词收入儿歌集，韦大列则对“风来了，雨来了”的儿歌作出了相当牵强附会的解释。作者据此进而强调：要研究歌谣，“必须研究民族心理学”。

(5) 方法论的研究。首先是关于收集整理的方法。在由刘半农起草的《北京大学征集近世歌谣简章》中，规定的整理方法是：“歌谣文俗一仍其真，不可加以润饰，俗语亦不可改为官话”、“难懂的字音、字义和词句以及流传的时间等要作注释说明”，有曲调的要“附录曲谱”。这些要求，对今天的整理工作仍有指导意义。其次，关于研究中的比较方法的运用。这种比较方法，早在刘半农、常惠的文章中已有提及或运用，1922年

① 转录自《晨报》1920年8月21日的“艺术谈”(31)。

② 《帮助研究近世歌谣的朋友》，刊《少年》15期，1921年3月；《谈北京的歌谣》，刊《努力》周报1922年27期。两文《歌谣》周刊均有转载。

底胡适发表《歌谣的比较研究法的一个例》^①，比较完整地论述了对比较研究法的认识。他认为：许多大同小异的歌谣，大同处是其本旨，即“母题”。小异处是流传各地时，因加上“本地风光”而增有的“枝叶细节”，若剥去枝叶，仍可见他们原来同出于一个“母题”。这种比较研究法的好处是：①可知某地作者对母题见解的高低；②可见某地的特殊风俗、服饰、语言等“本地风光”；③可了解作者的文学天才与技巧。本文对我国现代早期的民间文学研究方法，起过重要启蒙作用。后来董作宾的《看见她》^②一文，就是在歌谣领域中实践这种方法的第一个重要成果。

韵文体裁的研究，除歌谣外，在谚语方面主要有郭绍虞写的《谚语的研究》^③。这篇两万多字的文章共分七部分。①点明题旨，在于“剖析谚语的性质与功能，以明其文艺上的价值，作为谚语研究的提倡”。②谚语释义。列举我国历来对谚语的理解，参以英、日、法、德等国的定义，认为：“谚是人的实际经验的结果，而用美的言词以表现者，于日常说话可公然使用，而规定人的行为之言语。”③论证谚语与歌谣、格言、寓言等的区别。着重指出谚语与歌谣的不同，在于谚语不能唱，歌谣可唱；谚语是经验的积累，主于知；歌谣重在抒情，主于情。④、⑤分别论述谚语的形式与内容。作者认为，谚语形式以“美”为主，美的要素有四：句主简短，调主整齐，音主和谐，辞主灵巧。谚语的内容，则重在“真”与“善”。⑥谚语的变迁。分析谚语的随时代而变者，形成时代特色，因地域而变者，则显

① 始刊《努力》周报31期，后《歌谣》46期转载。

② 原刊1924年10月《歌谣》63期，旋即出单行本。

③ 始刊《小说月报》1921年12卷2-4期，后又出“百科小丛书”本，再收入作者自著《语文通论续编》（1948）一书中。

出地方特色。⑦谚语的价值与作用。指出谚语具有指导、督责、鼓舞、奖励、涵养、讽诫的多种功能。还强调要结合谚语产生的时代背景和发生的原因来考察谚语的时代价值，认为这“才是公正的论断”。

这篇文章，是在现代收集整理谚语的基础上，继承发扬我国先秦以来直至近代康有为、黄遵宪、梁启超等论述民间俗谣重要性的传统，广泛吸收国外成果而写出的。论文知识丰富，论证严密，述及不少新鲜见解，可说是我国现代谚语研究的奠基作。

伴随现代早期谜语集如北京隐秀社所刻《谜语初编》等书的出版，在歌谣研究会主要成员常惠等辑录民间谜语活动的基础上，谜语的研究也提上了日程。周作人写的《谜语》^①一文，提出了谜语是一种“用韵语影射事物”的特殊的民间歌谣。可有事物谜、字谜、难问之分。原始谜语想象丰富、联想醇朴、奇妙又滑稽，它与“专以纤巧与双关及暗射见长”的文人谜、“文章工场里的细工”这类灯谜是不同的。作者在论证谜语的娱乐作用和“足以开展儿童心智”的作用同时，还以希腊神话、旧约圣经、英国、朝鲜以及我国古今著作中的猜谜实例，说明谜语在古代曾是战胜敌人、争取自由、获求幸福的工具。并且介绍了英国贝林戈尔特源于进化论思想的观点，即，在史前社会，谜语不但是测量人智力的标准，而且是裁判人命运的指针，甚至可以左右人的性命。而这，正反映出古代曾有过的智力的体力上优者生存、劣者被消灭的残酷历史进程。

我国古代对谜语的研究有悠久的传统^②，但本文的比较研究民间谜与文人谜的不同、充分注意谜语对启发儿童智慧的作用，

① 原刊《晨报副刊》1922年7月1日，后收入《自己的园地》一书中。

② 可参阅钱南扬的《谜史》，1927。

特别是关于古代谜语的作用等内容，却都具有现代科学的色彩，颇能给人以新鲜的感觉。

与韵文体裁种类的文章相比，散文体裁种类的研究比较后起，文章也要少一些。除少量论及神话外，主要是关于童话的。童话研究在散文体裁作品的研究中，能够首先脱颖而出，除有最为切近的童话研究的传统成果可供借鉴的原因外^①，是与当时关心儿童解放、重视儿童文学的时代背景分不开的。

伴随尊重人的个性的人道主义思潮的澎湃，伴随“人的文学”主张影响的扩大，关心尊重儿童的思想也在发展。随着近代著名教育家法国的卢梭、瑞士的裴司、泰洛齐、德国的海巴尔、弗勒贝尔等的教育心理学说的陆续输入我国，反对桎梏个性的封建教育、改革儿童教育等问题，自然更加引起人们的注意，不少报刊陆续发表了一些有关重视儿童教育、研究儿童用书、提倡儿童文学的文章^②。正是在这样的背景下，围绕对童话、神话是否适合于儿童教育的问题，进行研究和讨论，并由此生发开去，出现了一批有关的文章和讨论有关问题的几次通讯，其内容大致可分两类。一类是从研究儿童教育提出的^③，主要发表园地是《中华教育界》、《教育杂志》等。一类重在研究童话的性质、特征等问题，主要有周作人答青年学生赵景深问的四次通讯和另外有关文章，大半发表于《妇女杂志》、《晨报

① 如1921年7月张梓生《论童话》一文，即是在周作人写于1912~1914年的《童话略论》等三篇童话论文基础上写成的。

② 如周作人的《儿童的文学》（1920年10月），严既澄的《儿童文学在儿童教育上的位置》，章松龄的《关于儿童用书之原理》（1921年2月），郭沫若的《儿童文学之管见》（1921年4月），郑振铎的《儿童世界宣言》（1922年1月）等。

③ 如周邦道的《神话教材问题》（1919年），邵爽秋的《对神话教材之怀疑》（1921年10月），饶上达的《童话小说在儿童用书中之位置》（1921年12月），秋心的《小学教授童话故事之研究》（1922年5月）等。

副刊》等。前一类主要属教育学研究范畴，在此从略。现仅就与民间文学研究关系密切的后一类文章与通讯，概述其主要内容。

(1) 童话的定义和童话与其它种类故事的区别。周作人谈论：“童话”一词，来自日本，大意为儿童的故事。似德文的奇怪故事或英美的神仙故事。但这些概念均过窄，应该以英国麦苟劳克《小说的童年》这一书名的概念作为定义的内涵较妥。至于童话与其它种类故事的区别则在于：神话讲神的事，性质是宗教的。传说讲半神半人的事，性质是历史的。故事讲世间名人的事，性质是传说的。童话则重事不重人，时与地都无着落，与前三者的人与事并重、时与地均有着落恰成鲜明对比。赵景深则从儿童学方面着重提出：童话表现初民心理，但也表现儿童生活，是含有神秘幻想但无恐怖的“快乐儿童的人生叙述”。^①

(2) 童话的特点。冯飞的《童话与空想》^②着重阐述了作为童话生命线的幻想。他把童话的幻想分为五类：①小神仙的幻想。②巨人的幻想。③异常动物的幻想。④自然人格化的幻想。⑤其它各种幻想：如天堂、地狱、空中飞行、隐身法、化身法等。论述内容涉及各类幻想的特点、起源、发展、价值、意义，还研究了寄寓这种幻想的形象的性格特征和所表现出的不同地区、国别、人种的特色等。文中举例广涉亚、欧、美、非、澳各洲和中国、希腊、罗马、英国、俄国、墨西哥等国，还论及波斯人、阿拉伯人、蒙古人、爱斯基摩人等。知识性强是本文的突出特点。

① 见《晨报副刊》1922年1月-4月，周作人答赵景深有关童话问的四次通讯。

② 《妇女杂志》1922年8月八卷八期。

周作人更进一步提出，要以原民真诚表现他们的生活和思想为立脚点，从文学的角度，去正确理解欣赏神话（包括童话）中的幻想形象。他和早期的鲁迅一样正确批评了对这种幻想所持迷信与排斥的两种极端态度，并建议：对这种幻想，应“一方面，还他一个中立的位置，加以学术的考订，归入文化史去。一方面，当作古代文学看，用历史批评或艺术鉴赏的眼光去对待它，可以获得相当好的结果。”^①

（3）童话的分类。除谈论到最为通行的分童话为纯正童话与游戏童话的两分法外，周作人谈论到另一种三分法：①表现原人生活本义的民俗童话。②适于儿童教育用的教育童话。他指出民俗童话只要淘汰掉其中“不合于儿童身心发达及有害于人类道德的分子”，就可作教育童话用。③作家创作的文学童话。这类童话“有许多比较接近现实”，一般可与教育童话相通^②。

（4）童话的作用：《俄国童话集序》^③中谈到：民族童话对民族性格的形成，影响甚大。认为俄国民族在“推倒根深蒂固的专制皇家、施行万国疾视的劳农主义”中所体现出的“强毅卓绝”的民族性格，是与俄国童话的哺育分不开的。“可以说，俄国的童话，便是俄国特性的结晶”。周作人则根据童话的特性和儿童心理学的要求，强调提出，童话用于儿童教育时，要注意防止两种错误的倾向，一即教育家的太偏于教训的硬加而违逆童心；一即诗人的太偏于玄美而失去朴实感。但周作人和赵景深在文学的与道德的关系上，都发表了表述不够全面或不够

① 《神话与传说》，刊《晨报副刊》1922年6月20日，后收入《自己的园地》一书。

② 见《晨报副刊》1922年1~4月，周作人答赵景深有关童话问的四次通讯。

③ 唐小廛编译的《俄国童话集》1~6本，潘麟昌1922年11月序，商务印书馆1924年出版。

明确的言论。周作人提出：童话“在儿童教育上的作用是文学的而不是道德的”，赵景深则说：“我以为文学的涵养，便仍归到道德上去了。”^①

(5) 研究童话的途径与方法：周作人介绍了国际学坛研究神话的五个派别：历史学派、譬喻学派、神学派、言语学派（以上均为退化论）人类学派（属进化论）。特别对他认为能就“神话中的怪诞分子”作出“豁然贯通”解释的英国安得路朗的人类学派学说，作出了重点的评介^②。同时，中肯地指出：“中国讲童话大约有十年了、成绩却不很好，这是只在教育的小范围里着眼的缘故”^③。赵景深表示同意：“你用民俗学去解释童话，从童话的本身，把价值研究出来了”，“这是最确当的”。同时，他又说明：当各人在了解童话本义后，分途实施到别处时，是会有或重在民俗学的研究价值或重在儿童学的教育价值的不同的。

以上五方面的论述，虽然有些内容是借鉴自国际学坛，并非都是独创性的研究心得，有的内容也并不全正确。但对建设我国现代童话学来说，却具有开拓性的意义。它们在当时，向国人宣传了有关童话的理论知识，其中有些见解，至今仍有重要参考价值。

① 五四运动前后的周作人，是近代儿童学理论的热情宣传者。这里仅就他侧重从民俗学角度研究童话的这部分言论而言。赵景深则仅最初是从儿童教育的角度关注童话，后来，他几乎全是从民俗学的角度进行研究的。请参阅赵景深的《童话论集·自序》。

② 《神话与传说》，刊《晨报副刊》1922年6月20日，后收入《自己的园地》一书。

③ 见《晨报副刊》1922年1月·4月，周作人答赵景深有关童话问的四次通讯。

研究的共性与个性

如果就这一时期民间文艺学的文章，作一总的比较研究，不难窥见其中不少篇章所具有的共同特点和某些篇章的鲜明的学术个性。从共性来说，大致可有以下三方面。

(1) 虽然这些文章，内容并非全属正确，但从不少文章的基本内容和它出现的背景看，却都或多或少地体现出反封建的民主科学色彩。例如：对民歌的重视与研究，就离不开“五四”时期白话口语新诗发展的需要；童话和神话的受到重视，则与“儿童解放”的新思潮有关等等。这些与重视平民的时代思潮息息相关的思想，使得许多旨在宣扬民间文学多方面价值的论文，显现出鲜明的时代特色，成为新民主主义文化的组成部分。

(2) 当时一般研究论文，在引进外国近代资产阶级学术思想时，往往是照样搬用，缺乏应有的批判精神。所以，在介绍了不少有用理论和知识的同时，也难免传播了某些错误的观点。就拿当时和后来对我国民间文艺学建设曾有过重要影响的人类学派的学说来说吧。这个以进化论为武器，曾于十九世纪后期二十世纪初期风靡于国际学坛的资产阶级学派，较之过去的神学派、语言学派来说，它那关于神话的本质和基本特征的论述，是比较接近于古代社会现实的；它那在实地调查基础上，在原始思维特征理论指导下，对神话中不合理想象所作的解释，也是比较符合实际的。但是它主张“共同心理说”，却忽略对产生神话、童话的物质生产活动的探究；它过分热衷于解释神话童话的原始文化遗留物的来源，却相对地忽视了作品的社会作用；它在比较研究中侧重注意共同点而忽略探讨民族特性等，都是应予批评指出的。可是当时却盲目地全部照搬引用了。当然，由于那时马克思主义在中国的传播才开始不久，主要指导的是

政治思潮与社会革命。对学术领域的指导形成比较普遍的现象，是在二十年代的后几年，特别是1928年以后，因此，对这一时期问世的这些文章来说，在这方面又是难以苛求的。

(3) 这个时期的文章，不论是总论性的，还是分论性的，多数内容是关于基本理论的简要的宏观概述。不少文章的内容，往往包括有定义、特质、起源、发展、分类、价值、作用诸方面。就某一个具体问题作出微观研究的专论文章甚为少见。这与民间文学作品较多地受到注意为时还不久，民间文艺学作为一门现代学科刚刚开始建设，社会首先需要的是基本知识的普及与宣传等原因密切相关。也正是基于此，除顾颉刚的谈歌谣主要为实践经验的总结，周作人的谈童话、儿歌、郭绍虞的论谚语等一类文章，有相当部分是个人学术研究的心得外，其它不少文章中，译述性内容是占较大比重的。这种现象，固然与当时学术界急需了解国外的研究成果，译述成为带普遍性的迫切需要有关，同时，也是那种先拿来，尔后慢慢消化，然后再结合本国实际情况加以运用的“五四”时期一般学科建设所共有的带规律性的现象。而外国理论的批判吸收和本国实际融为一体的富于独创性成果的获得，就不仅需要那“慢慢”的时间，同时，还需要正确的指导思想、宽厚的理论修养等等，而这些，也是当时一般文章作者所难以一时具备的。

以上情况，反映了在“五四”新文化运动中民间文艺学开拓性工作的共同特点。但是，由于从事这方面研究的人学术修养不同，特别是由于民间文学作为一种人民创造的文化现象，常常可以为很多学科提供有用的资料，因此，从不同学科目的出发，或从不同角度对它进行研究的文章，也就表现出相当不同的学术个性。

首先，来看文艺学与民俗学的不同。可以郭绍虞的《村歌俚谣在文艺上的位置》和周作人的《中国民歌的价值》为主例

来剖析。前一类文章主要从文艺学的角度论述，后一类文章则比较侧重于从民俗学的角度提出。两类文章都重视民歌，都认为民歌具有内容真实、表现自然的特色，但在具体论述中，不同之处又是颇多的。①就作者看，前一类极力赞颂平民有为“天地间妙文”的艺术创作才能，后一类则侧重在“原人的道德思想本极简单”。②就特质言，前一类强调的是民歌为艺术创作，注意它那“逼真、朴实、自然”野花的清香，后一类注意的则是：“不偏重在有精彩的技巧与思想，只要能真实表现民间的心情，便是纯粹的民歌。”③就价值说，前一类着重谈的是民歌的鉴赏与借鉴价值，后一类则着重注意了它那“民俗研究的资料”的科学价值。由于研究的着重点不同，对作品搜集整理的看法自然也各有所异：前者要求对作品有所选择和加工，后者则强调要全收和尽量保存原貌。此外，前者既考古也察今，重在力争提高民歌在文坛的地位，但于热情赞誉同时，却往往对民歌缺乏全面分析，基本上不大论及它的缺点与局限。而后者，在冷静的探索研究后，常能提出一些值得注意的学术研究心得，但因主要着眼于古代，重点是在民间文学中寻找作为文化发展痕迹的古文化遗留物，因此，对民众的艺术创造力往往给人以评价不足之感。

其次，再看民俗学与儿童教育学的不同。可以周作人从民俗学角度研究童话和赵景深起始时从儿童教育学方面来关注童话作一比较。由于民俗学是着重从民众文化生活角度来考察民间文学，而儿童教育学是重在培养一代新人，因此，两人对童话的定义、分类、幻想内容的实质等问题，虽有些看法相似，但在有些方面，强调点是不同的。例如：①就童话的性质看：两人都运用了人类学派认为儿童与原人思维颇为相似的观点，都认为儿童不同于成人，童话具有不同于一般成年人文学的特点。但周作人在类比儿童与原人时，注重的是儿童思维特征的

同于原人，对童话，往往只笼统地强调它所具有的原人文学的特质。而赵景深在论述二者相似同时，还常要谈到童话所具有的符合儿童年龄特征的儿童文学的特点。^②从研究的意义看，周氏注意从研究童话去了解认识原始社会，赵氏则重在要向儿童提供良好的读物。^③从童话对儿童的作用来说，两人虽都注意从儿童本位考察问题，但周氏强调的是，童话要通过文学的自然感染起作用，不能违逆儿童心理特征地硬加道德的抽象说教。赵氏在同意此观点同时，则强调，文学的感染作用，最后还是要归结到道德教育上去的。

由以上可见，从文艺学、民俗学、儿童教育学的不同角度提出的研究，是各自呈现出明显不同的学术个性的。这种不同的学术个性，在1922年以后的发展中，有着更为突出和多方面的表现。并且，这种源于研究角度不同而具有的学术个性，有时还成为民间文学理论界对某些问题产生尖锐分歧的重要导因。

以上是就《歌谣》周刊诞生前的现代早期民间文艺学建设，从时代、历史背景、工作成绩与缺点、研究的共性与特性等方面，所作出的初步探讨，不妥之处，恳请指正。运用历史唯物主义观点，总结前驱者的宝贵经验教训，可为具有中国特点的社会主义民间文艺学建设提供历史的借鉴。在力倡加强民间文学理论工作的今天，民间文学理论科学史的研究，也必将有一个较大的发展，这是可以预期的。

（原载《民间文艺学探索》，北京师范大学出版社，1987）

◎ 陈育伦

对二三十年代福建民俗学运动的回顾

陈育伦（1937～ ），男，福建安溪人。曾任厦门大学中文系副主任，中国民间文艺家协会会员。代表作有《风采独异的华侨民间故事》、《中国少数民族文学》（合著）等。

“五四”前夕，一批热心于民间文学、民俗学的学者所掀起的中国现代民间文学、民俗学运动，以北京大学为中心，迅速辐射到全国各地。地处东南一隅的福建，也受到这股学术浪潮的巨大影响，特别是在1925年6月北京大学《歌谣周刊》停刊至1927年11月中山大学民俗学会成立这段民俗学运动的低谷时期内，由于北大歌谣研究会一批骨干的南下、执教于厦门大学，将现代民俗学运动的种子带到福建加以传播，使得福建成为当时的民俗学运动中最活跃、最富有学术成果的省份，在中国现代民俗学运动历史上扮演着重要的角色。

早在 20 年代初，福建现代民俗学研究工作就已萌生。1922 年 11 月的《厦门大学旬刊》第 1～3 期上，连载了刘国桢的《蕉岭县的调查》，文章从社会学角度对蕉岭地区各种民俗事象作了颇为详细的调查，并分析其利弊。不过，运用现代民俗学田野作业方法对福建地方民俗进行调查和研究的最早一篇文章，则是温寿铤发表于 1923 年 10 月 24 日北大《歌谣周刊》第 28 期上的《福建龙岩县的民俗调查》。该文记录了龙岩地区的方言、歌谣、故事、宗教等 11 个方面的民俗事象，它虽非研究论文，但作者运用现代民俗学调查方法，对一个地区的民俗事象进行科学的调查和记录，开启了福建现代民俗学调查的先河。

1925 年春，曾是北大风俗调查会成员并参与《歌谣周刊》编辑工作的董作宾到福州协和大学任教，他与先期回榕的陈锡襄等人于当年 4 月间成立了闽学会，开展对福州地区民俗的调查和研究工作。尽管闽学会仅仅存在几个星期就夭折了，然而他们的调查和研究成果（如董作宾的《闽俗琐闻》、《福建畚民考略》等^①）对处于发轫阶段的福建民俗学研究，起到了有效的示范作用。与福州的民俗学研究活动相呼应，这一时期厦门有谢云声、鲁毓泰等人开展闽南地区的民俗调查与研究。谢云声的《厦门风俗谈》^②、鲁毓泰的《民间风俗谈》^③，就是这时期的民俗学研究成果。

① 均刊于 1927 年 11 月 8 日《中山大学语言历史研究所周刊》第 1 集第 2 期。

② 均载于 1926 年厦门通讯教育社发行的《通俗报》。

③ 同注②

二

1926年，沈兼士、林语堂、顾颉刚、罗常培、黄坚、孙伏园、容肇祖、潘家洵、丁山、章廷谦等一大批学者从我国现代民俗学运动发源地北京大学来到厦门大学任教。他们中有许多人是北大歌谣学运动的干将，这无疑给刚起步的福建现代民俗学研究，注入一股强劲的动力。当年9月18日下午，在有林语堂、沈兼士、黄坚、周树人、顾颉刚、孙伏园、潘家洵、丁山、陈万里等学者参加的厦门大学国学研究院编辑事务谈话会上，决议组织风俗调查会^①。这是继北大风俗调查会之后的又一个民俗调查与研究学术团体。同年10月10日，在国学研究院成立大会上，院主任沈兼士在演讲中说：“本院于研究考古学之外，并组织风俗调查会，调查各处民情、生活、习惯。与考古学同时并进。考古学发掘各处文物，风俗调查则先从闽省入手。”^②1926年12月13日，风俗调查会召开工作讨论会，决议刊物出版归入国学研究院周刊，并通过该会章程。章程中对风俗调查会的任务作了明确规定：“本会调查风俗从闽南入手，次及福建全省、再次及全国。”还提出：“本会收受外间捐赠并购风俗物品，设风俗物品陈列室，作为风俗博物馆之初步。”^③厦大风俗调查会存在时间虽不长，但任务、目标明确，组织机构健全，对福建民俗学调查与研究起到了推动和组织作用。从此，以厦大为中心的福建民俗学调查和研究活动在闽南轰轰烈烈开展起来。厦大一批教授、学者纷纷到闽南、福州等地进行民俗

① 《厦大周刊》第156期，1926年9月25日。

② 《厦大周刊》第159期，1926年10月16日。

③ 《厦大周刊》第169期，1926年12月25日。

学及相关学科的社会调查。例如，张星烺、陈万里赴泉州调查中外交通史料、古迹、宗教信仰、郑成功传说故事；顾颉刚对泉州安海土地神祠、厦门的墓碑进行调查；罗常培对厦门方言及歌谣故事进行调查与记录；容肇祖对厦门的偶像崇拜及福建民俗事象进行调查；林语堂对闽南民间文化进行调查；林惠伯对闽南乡村生活习俗进行调查；林惠祥对闽南民间宗教信仰进行调查。

同时，在厦大校园内民俗学研究的学术风气极浓。这个时期国学研究院的学术报告，多与民俗学有关或交叉。如1926年11月13日国学研究院的第一次学术讲演，由张星烺主讲《中世纪之泉州》，其中相当部分是有关中世纪泉州民间风俗习惯、宗教信仰的；1926年11月18日举行的第二次学术演讲，由林语堂主讲《闽粤方言之来源》，是跟民俗学密切相关的课题；1926年12月30日罗常培讲演的《朱子与闽南文化之关系》，主要内容是朱熹在闽南为官时倡导儒教对闽南风俗所产生的影响。这篇讲演后来改成《朱熹对于闽南风俗的影响》，发表在《中山大学语言历史研究所周刊》1927年第4期上。一些学生也加入到风俗调查会，参与各地的民俗调查。当时学生举办的国语辩论会，内容也大部分与民俗学有关。

1926年12月13日厦大国学研究院召开院会，决定发刊本院周刊，刊载考古、歌谣、风俗宗教及方言方面的研究文章，由风俗调查会成员顾颉刚、容肇祖任编辑主任^①。第1期周刊于1927年1月5日问世，刊登三则启事：第一则是征求本省家谱；第二则是收集各地古器物及风俗物品；第三则是征求海神、土地神、洛阳桥、朱子、郑成功、郑和（三宝公）及倭寇的传说、遗迹，并一切实事的记载。歌谣、谜语、急口令及歇后语，儿

① 《厦大周刊》第168期，1926年12月18日期。

童故事及游戏。通行于全省或一局部之富有地方性的戏剧及其剧本。苗民（或散居各地之盘、雷、蓝等姓）之生活状况。各地古迹古物之调查记录。本期有关民俗学调查并研究的文章有三篇：林幽的《风俗调查计划书》，文章对风俗的定义、风俗调查的意义、调查的范围及方法都作了科学阐述，是我国现代民俗学研究史上较早给风俗明确和完整定义的文章，不仅对风俗调查的实践有指导意义，对我国早期民俗学理论建设也有贡献；顾颉刚的《泉州土地神》，着重对泉州土地神庙里杂祀种类繁多的神祇这一特殊现象进行探讨；陈万里的《泉州的第一次旅游》。周刊第2期于1927年1月12日出版，除续载《泉州的土地神》、《泉州的第一次旅游》外，有林语堂的《平闽十八洞所载古迹》。周刊第3期于1927年1月19日出版，其中高子化的《云霄的械斗》是篇颇具特色的文章，旧时代闽南一带存在着宗族间械斗的恶俗，这篇文篇从地理环境的闭塞造成经济不发达、民智不开、教育未能普及、浓厚的家族主义等方面分析械斗恶俗形成的原因，这类文章在早期民俗学研究中是很少见的。第4期周刊只刊登了目录预告，未及出版就停刊了。目录中有潘家洵的《观世音》、顾颉刚的《天后》（《天后》一文后收入福建民俗学者魏应麒的《福建三神考》一书中，是我国早期研究妈祖信仰的重要文章）。风俗调查会成员中尚有一批已确定的研究课题，因周刊停刊，未能发表。据周刊第1期报导的有：林惠祥的《闽南的下等宗教》、顾颉刚的《厦门的墓碑》、王肇鼎的《石湖的五圣》、林幽的《儿童游戏的种类》、容肇祖的《神鬼迷信》、丁山的《新风俗论》、林惠柏的《闽南乡村生活》。

这段时期，以厦门大学为中心的福建民俗学运动热气腾腾，好不热闹。一批民俗学运动健将和人文学科的其他知名学者云集厦大，在我国民俗学运动走入低谷的时候，以此为民俗学研究的大本营。他们走遍八闽，进行民俗调查，撰写文章；成立

学术团体，建立民俗学研究队伍；创办周刊，征集民俗资料和风俗物品，一时间震撼八闽，影响全国。

三

长期以来，研究中国民俗学运动发展历史的专家一般都认为，中国民俗学运动 1927 年以前以北京大学为中心，1927 年以后以中山大学为中心^①。事实上，以北大为中心的歌谣学（民俗学）运动在 1925 年 6 月《歌谣周刊》停刊即终止了，中山大学民俗学会 1927 年 11 月才成立，从 1925 年 6 月至 1927 年 11 月，其间尚有二年左右的时间。而这一时期，正是福建民俗学研究活动轰轰烈烈的时候，特别是 1926 年一批在北大从事民俗学运动的学者来到厦门大学，把在北大燃起的现代民俗学火种带到厦大继续燃烧。我国民俗学运动此时并没有停息，这股洪流先是经过厦门大学，然后转向中山大学。厦门大学是这一过渡时期我国民俗学研究的中心点，它起到了承前启后的作用，尽管时间短暂，影响远不及北大和中大，但其历史事实和作用毕竟不容忽视。这是以后在书写这一段我国民俗学运动历史时，应该补上去的一笔。

1927 年以后，顾颉刚、容肇祖、罗常培、沈兼士、林语堂等一批学者，相继离开厦大，厦大风俗调查会遂名存实亡，原来计划的各项工作无人继承。但是，已经点燃起来的民俗学研究之火并未从此熄灭。此后，福建民俗学运动从学府走向社会 and 民间，以福州、厦门为中心，一批本省文化人继续深人民间，开展民间文学作品和民俗事象的调查和研究。1929 年谢云声在厦门组织了民俗学社，1930 年 1 月 6 日该学社成为中山大学民

① 段宝林：《中国民俗学与北京大学》，《民间文学论坛》，1992 年第 6 期。

俗学会的厦门分会，是中民俗学会在全国范围内最早的一个分会。厦门分会创办了《民俗周刊》，附在《思明日报》副刊发表，同时编辑出版民俗学丛书，以刊物和书籍出版推动民俗学研究活动。厦门《民俗周刊》共刊行 50 期，成为当时我国民俗学研究的一个重要学术阵地，不仅刊发闽南地区和福建各地的民俗调查和研究文章，还刊载全国各地知名学者的研究论文。据谢云声 1933 年写的《十年来民俗学的运动》一文中提到的就有：顾颉刚、周作人、钟敬文、赵景深、江绍原、朱自清、钱南扬、樊缙、姜子匡、清水、容肇祖、刘万章、于飞、叶镜铭、曹松叶、黄仲琴、薛澄清、叶启馨、王成竹、叶绍芙等，几乎揽括了当时国内民俗学界所有知名学者。厦门分会编辑出版的民俗学丛书有：《福建民间故事》8 集、《泉州民间传说》2 集、《郑成功传说》；还有一些书稿在上海印刷时，毁于日寇侵沪战火之中，据谢云声列出的有：《泉州史荟》、《闽歌乙集》、《闽谚集》、《闽南风俗集》、《民俗学论文集》、《闽中撷闻》、《漳州民间传说集》^①。

福州地区的民俗学研究活动，在董作宾、陈锡襄离榕后，也从学府走向了社会。1930 年春，魏应麒、江鼎伊组织了中山大学民俗学会福州分会，创办《民俗周刊》，在当时的福州《民国日报》副刊上发表，周刊共出 150 多期，刊载了大量的福建各地民俗事象的调查和研究文章。漳州亦于 1931 年初成立了中山大学民俗学会漳州分会，由翁国良主持，出版漳州《民俗周刊》30 多期。

这一时期，福建民俗学研究者还写了一批民俗学基本理论的文章和专著，其中影响最大的是当时在厦门大学任教的林惠祥教授的《民俗学》。该书于 1934 年由商务印书馆出版，至

① 谢云声：《十年来的民俗学运动》，《厦门民俗方言》，1992 年第 7 期。

1947年再版四次。全书系统论述了民俗学的定义、范围、分类、效用、研究方法、民俗学的历史及信仰、习惯、故事歌谣等，是我国最早的民俗学理论专著，对我国早期民俗学理论建设及民俗调查实践都起到了积极作用。

福建的民俗学研究活动，兴起于20年代中期，30年代是继续发展的时期，这一时期的民俗调查和研究从窄小的学府走向广阔的社会。研究队伍从少数专家学者扩大到人数众多的一般文化工作者。在福建，形成了以福州、厦门、漳州三个地区的民俗学会为研究活动据点，以这三个地区的民俗周刊为学术阵地的民俗学调查和研究活动的格局。民俗调查的地域和范围较之前期有了很大的拓展，搜集整理出版了数量极为可观的福建各地民俗事象和口头文学作品。同时，对某些民俗事象，也有一些研究者作了较深层次的研究，例如魏应麒编著的《福建三神考》^①，就对福建三位最主要的神祇：临水夫人、部圣王、天后（妈祖）的起源、历史演化作了较深层次的考述。但从总体上看，大多数民俗调查的成果尚停留在对民俗表象的单纯记述上。从民俗观念和研究方法看，基本属于西方人类学派的范畴内。这是受当时历史条件和学术水平所制约的。

（原载《民间文学论坛》，1996年第2期）

^① 谢云声：《十年来的民俗学运动》，《厦门民俗方言》，1992年第7期。

人类学派与中国近代神话学

马昌仪（1936— ），女，广东广州人。中国社会科学院文学研究所研究员，中国民间文艺研究会理事，中国神话学会副秘书长。主攻神话学。代表作有《中国灵魂信仰》、《鼠咬天开》，并编纂有《中国神话学文论选萃》等论文集、故事集多部。

人类学派是怎样一个学派

十九世纪初，随着资本主义的发展，特别是由于解剖学、地理学、自然科学的迅速进步，一门以人作为研究对象的新学科，冲破了欧洲中世纪“神创说”的迷雾，应运而生了——这就是人类学。

人类学是一门研究人类的综合性科学，包括体质人类学、文化人类学和语言人类学三个分支。到了十九世纪后叶，文化人类学的研究达到了极盛时期。出现了摩尔根、泰勒、弗雷泽等一批著名的人类学家，并形成了若干有影响的派别：首先出现的是进化学派，代表人物有摩尔根、泰勒等人，主要研究人类社会、文化的起源和演变，他们利用进化学说来说明人类是

怎样从原始时代进入十九世纪文明的。此外还有以德国拉采尔为代表的传播学派，以美国鲍亚士为代表的历史学派，以及本世纪第一次世界大战以后兴起的、以奥籍波兰人马林诺斯基为代表的功能学派等。

有些人类学家把神话作为研究文化人类学的重要资料。他们对神话进行了大量的调查研究，形成了自己的神话理论。由于进化学派出现较早，其神话理论比较完整，在它风靡欧洲之时，人类学其他派别的神话理论尚未盛行，因而欧洲就把进化学派的神话理论称为人类学派的神话学，以区别于十九世纪较早出现的神话学派、语言学派等神话研究派别。

人类学派摒弃了神话学派、语言学派的错误观点。他们认为现代的文明人是由野蛮人进化而来，这两类人的思维之间并无不可逾越的鸿沟。因此，他们主张用人类学的方法“取今以证古”^①，即通过对现代野蛮人生活及信仰的研究，去了解并恢复古代原始神话的面目。人类学派神话学家运用进化论的观点来解释神话的各种现象，肯定了神话与原始人生活及思想的关系，并把神话研究领域从神话学派只注意的印欧民族扩展到全世界、全人类，从文明人扩展到未开化的野蛮人，从语言学派只关心的自然神话扩展到社会神话（泰勒称之为文化神话）。

在马克思主义神话理论广为传播以前，人类学派的神话学在欧洲和日本都拥有很大的势力，起过积极的作用，并于本世纪初传到我国，为一些向往新思潮的进步的知识分子所接受，在“五四”前后对我国的神话研究产生过深远的影响。这种影响主要表现在相当数量的神话研究者在接受人类学派神话理论的同时，进一步加以改造，并用之以探究中国神话和世界神话

① 玄珠：《人类学派神话起源的解释》，《文学周报》1928年第6卷，第546页。

诸问题，从理论和方法上为我国的神话研究打下了良好的基础。不妨说，中国近代神话学还在襁褓的时候，就处在人类学派神话学的影响之下了。

回顾与探索

茅盾在为他半个世纪以前的著作《中国神话研究初探》一书再版所撰的前言（1978年）中写道：

我对神话发生兴趣，在一九一八年。最初，阅读了有关希腊、罗马、印度、古埃及乃至十九世纪尚处于半开化状态的民族的神话和传说的外文书籍。其次，又阅读了若干研究神话的书籍，这些书籍大都是十九世纪后期欧洲的“神话学”者的著作。这些著作以“人类学”的观点来探讨各民族神话产生的时代（人类历史发展的某一阶段），及其产生的原因，并比较研究各民族神话之何以异中有同，同中有异，其原因何在？这一派神话学者被称为人类学派的神话学者，在当时颇为流行，而且被公认为神话学的权威。当一九二五年我开始研究中国神话时，使用的观点就是这种观点。直到一九二八年我编写这本《中国神话研究初探》时仍用这个观点。当时我确实不知道马克思的《〈政治经济学批判〉导言》中有关神话何以发生及消失的一小段话……当后来知有此一段话时，我取以核查“人类学派神话学”的观点，觉得“人类学派神话学”对神话的发生与消失的解释，尚不算十分背谬。^①

① 《茅盾评论文集》上册，前言，第3~4页，人民文学出版社，1978。

茅盾的这段话虽然是讲他的神话研究怎样受了人类学派的影响，却也相当清楚地勾勒出“五四”前后我国神话研究的基本轮廓和所走过的道路，扼要地指出了这样一些历史事实：第一，欧洲人类学派是怎样传入我国的；第二，人类学派的哪些神话理论在我国得以传播；第三，在未接触马克思主义神话理论以前，我国学者对神话的见解主要受人类学派神话学的影响。

欧洲人类学派神话学是怎样传入我国的？

晚清已经开始有人介绍欧洲的神话，或者运用西方资产阶级的某些理论来评述神话，不过当时这样的研究成果仍属凤毛麟角。如1903年蒋观云在《新民丛报》上发表的题为《神话、历史养成之人物》的短文，同年上海广益书局出版的《支那四千年开化史》，1907年商务印书馆出版的《希腊神话》，以及章炳麟、刘光汉、黄节等晚清民主派人士论述神话的片断文字，均试图以进化论观点，以新的自然科学的知识解释一些神话现象，特别是注意于希腊、北欧、印度神话及其对本国和欧洲文学发展的影响，较之过去我国古代文论对神话的论述在方法论上是前进了一大步。

1907年，鲁迅、许寿裳等人筹办《新生》杂志时，中国留日学生周作人在东京根据英国人类学派神话学家安德留·兰的《习俗与神话》、《神话、仪式与宗教》和英国该莱的《英文学上的古典神话》，写过一篇题为《三辰神话》^①的文章交鲁迅，鲁迅把写好的一部分用稿纸誊清后，等许寿裳来时传观。卒因《新生》流产，文章亦未终稿，后又散失无存了。同年，周作人以周遒的笔名翻译了安德留·兰等二人根据荷马史诗编著的小说《红星佚史》（原名《世界欲》）。译者在该书前言中对希腊神话及英国神话学家安德留·兰作了简要的介绍。1913~1914年他用

① 周超寿：《鲁迅的故家》，第196~197页，人民文学出版社，1957。

文言文写的《童话略论》、《童话研究》^① 等文章，对安德留·兰的神话观点作了相当详细的阐述，是我国最早直接介绍人类学派神话学，并运用它来研究神话问题的重要论文。

1907~1908 年鲁迅的几篇文言论文，特别是《破恶声论》中有关神话的论述，对神话的起源、特点、神话与现实的关系以及对后世作家的影响等一系列重要问题进行了初步的探讨，提出了一些重要的见解，是我国近代神话研究史上最早出现的论及神话问题的有价值的文章。只要稍加比较，就可以看出，鲁迅对神话的见解，在一些基本点上，是同人类学派的观点相一致的。

“五四”新文化运动前夕，西方各种思潮涌入中国，学术思想十分活跃。当时，一部分留学生和掌握外语的知识分子开始接触欧洲神话及其理论，并对之产生了浓厚的兴趣。当然，他们最初接触神话，并没有把它作为一门科学来对待。例如郭沫若开始仅仅从诗人的角度去欣赏神话^②，鲁迅是为了和复古派、国粹派论争的需要而利用神话^③，茅盾则为了穷本溯源，对十九世纪以前的欧洲文学作一番系统的研究而钻研欧洲古典神话^④，周作人最初只是为了研究西洋文学必须具备一些人门的、典故性的基础知识而涉猎神话^⑤，钟敬文、赵景深则认为探讨民俗学、童话学必须同时旁及神话^⑥，郑振铎是为了给中国史学“另

① 周作人：《儿童文学小论》，上海儿童书局，1932。

② 郭沫若：《神话的世界》，《创作周刊》，1923年11月7日。

③ 见鲁迅1907-1908年的几篇论文《摩罗诗力说》、《破恶声论》等。

④ 茅盾：《商务印书馆编译所生活之二》，《新文学史料》，1979年第2期，第53页。

⑤ 周作人：《希腊神话二》，见《夜读抄》，第111页，北新书局，1934。

⑥ 赵景深：《研究童话的途径》，见《童话论集》，1927。

辟门户、寻找道路”^①而研究神话的，等等。尽管各人研究神话的目的不同，时代先后不一，修养各有深浅，成就大小各异，但是，他们努力“吸取他人的精粹化为自己的血肉”^②的愿望却是一致的。而且，他们选择的道路、使用的理论武器和方法却是惊人的相似，都是以欧洲的人类学派神话学作为依据。

不难看出，“五四”以前我国神话研究领域还是一片荆棘丛生、未经开垦的处女地，真正的科学研究尚未提到日程上来。

“五四”以后，在民主和科学精神的推动下，西欧人类学派神话学源源输入，使我国的神话研究工作迅速开展起来。二三十年代，世界、开明、商务等书店相继出版了相当数量的有关神话的中外著作。一些文艺、学术刊物^③也纷纷发表了许多研究神话的论文和翻译。其中《艺风》、《开展》、《民俗》、《民间月刊》、《妇女与儿童》等杂志还出过神话专号。当时神话研究领域里呈现出一派繁荣的景象，

综括来看，这些著作、论文和译作大致涉及以下三方面的内容：一，翻译、介绍人类学派的神话理论；二，运用其理论和方法介绍和评述希腊、北欧各国神话；三，以同样的理论和方法研究中国神话问题。

在我国，二三十年代，神话学作为一门新兴学科，亟需对外国的神话理论作广泛介绍。许多有志于探索神话学的学者，如周作人、茅盾、钟敬文、赵景深、杨成志等，都致力于人类学派神话学的译介工作，并着重引进了泰勒、弗雷泽、安德留·兰等著名人类学派代表人物的科学成果和他们的理论观点：

① 见周予同为郑振铎《汤祷篇》写的序，古典文学出版社，1957。

② 茅盾：《商务印书馆编译所生活之二》。

③ 如《妇女杂志》、《小说月报》、《小说世界》、《文学副报》、《大江月刊》、《国闻周报》、《民间文艺》、《民俗》、《民间教育季刊》、《开展》、《青年界》、《民间月刊》、《艺风》、《妇女与儿童》、《史学年报》以及一些大学学报等。

泰勒 (E.B.Tylor 1832 ~ 1917) 是英国人类学派的创始人。他的名著《原始文化》(1871) 为人类学派的神话理论奠定了基础。他的理论在本世纪初我国出版的人类学、文化学、社会学以及二三十年代出版的神话著述中多有介绍和论述。

弗雷泽 (J.G.Frazer, 1854 ~ 1941, 一译弗来则) 是苏格兰学者, 专门从事古代民族的巫术、宗教、祭仪的比较研究, 提出了巫术和图腾崇拜起源的理论。他的名著《金枝》(1890)、《旧约中的民俗》(1919)、《图腾崇拜与族外婚制》(1910) 等对我国的神话研究影响尤大^①。我国早期有关神话、宗教、图腾崇拜的文章, 三四十年代出现的研究民族图腾文学的文章^② 大都以弗雷泽的理论作为依据。国内的书刊也曾把他的理论翻译过来, 介绍给读者^③。

安德留·兰 (Andrew Lang, 1844 ~ 1913) 在我国早期的神话学者中最受推崇, 影响最大。他的四部代表作〔《习俗与神话》(1884)、《神话、仪式与宗教》(1887)、《近代神话学——答缪勒教授》(1897) 以及大英百科全书十一版安德留·兰所撰《神话学》一条〕虽然没有翻译过来, 但其主要观点大都通过茅

① 周作人、郑振铎等学者多次提到他们之所以喜爱神话, 并从事神话译介工作, 是受了弗雷泽的影响。郑振铎曾打算翻译《金枝》, 后因故未果。周作人曾写《金枝上的叶子》(见《夜读抄》, 1934年), 专门介绍弗雷泽夫人根据《金枝》写的通俗本。郑振铎的《汤祷篇》有整整一节专门介绍《金枝》。徐旭生的《中国古史的传说时代》就是运用弗氏的观点来分析中国洪水神话的。

② 值得注意的有岑家梧的《图腾艺术史》(商务印书馆 1936年), 凌纯声的《蛮民图腾文化研究》(国立中央研究院历史研究所集刊, 第 16 本, 1947年), 陈志良的《图腾主义概论》(《说文》, 1942年第 2 期), 等等。

③ 如《洪水故事的起源》(《旧约中的民俗》第四章), 苏秉琦译, 收在徐旭生《中国古史的传说时代》书中;《迷信与社会诸制度》, 秋子译, 《民间月刊》1933年 2 卷 6 期;《外魂——见于民间故事的》, 《文讯》1946年, 等等。

盾、赵景深、周作人、谢六逸、黄石、钟敬文、林惠祥等人的神话著述介绍过来，下文将要谈到，此处从略。

此外，二三十年代还翻译出版了一批英国人类学派学者有关民俗学、民间故事的著述，这些著述和神话关系甚为密切。如班恩所著《民俗学概论》的附录部分《民俗学问题格》（杨成志译，1928），柯克士的《民俗学浅说》（郑振铎译，1934），哈里孙的《希腊神话引言》（周作人译，1926），哈特兰德的《神话与民间故事》（赵景深译，1927）与麦苟劳克的《民间故事的探讨》（赵景深译，1927）、《兽婚故事与图腾》（赵景深译，1933）等。从日文翻译的有小川琢治的《天地开辟及洪水传说》和青木正儿的《中国小说底溯源和神仙说》（汪馥泉译，1929），松村武雄的《地域决定的习俗与民谭》（白桦译，1931）、《狗人国试论》（周学普译，1933）、《童话与儿童的研究》（第五章第六节神话，钟子岩译，1935）、《中国神话传说短论》（石鹿译，1936）等等，都是些颇有影响的文章。

通过这些译介，人类学派神话学对我国神话研究产生了影响。鲁迅对神话的某些看法（例如关于神话的产生，神话与巫的关系，神话演进为传说，中国神话仅存片断的第一点原因^①，神话的分类等）显然受到人类学派一定的影响。他二十年代主张用人类学方法研究我国的原始文艺和宗教^②，也不是偶然的。

茅盾自1918年起开始研究神话，1923年在上海大学英国文学系讲授希腊神话，1925年开始发表神话论文。除先后发表的

① 即认为我国先民，居于黄河流域，颇乏天惠，其生也蚩，故重实际而轻幻想，不能集古传而成大义，故使中国神话仅存片断（见《中国小说史略》）。

② 鲁迅在《汉文学史纲要》中，提出“试察今之蛮民”，“证以今日之野人，揆之人间之心理”，这种取今以证古，以今日之蛮人来推测揣度荒古无文时代人类心理的方法，就是人类学的方法。

十多篇神话论文外，1928年出版了《中国神话研究ABC》（1978年再版时易名《中国神话研究初探》）、《希腊神话》、1929年出版《神话杂论》，1930年出版了《北欧神话ABC》等专著，为我国的神话研究作出了重大贡献。他吸取了欧洲人类学派神话学的精粹，并运用该学派的观点、方法于中国古代神话的阐释，把二者有机地结合起来，融会贯通，形成了自己独到的神话观点。

周作人在译介人类学派神话学方面做了许多工作。他在“五四”以前就已经开始用人类学观点研究神话，“五四”以后又写了《神话与传说》（1923年，见《自己的园地》）、《神话的辩护》（1924年，见《雨天的书》）、《习俗与神话》（1933年，见《夜读抄》）等等，进一步阐发了安德留·兰的观点。

钟敬文二三十年代写的探讨神话问题的文章有二十余篇之多。如《楚辞中的神话和传说》（1928）、《与爱伯哈特博上谈中国神话》（1933）、《中国神话之文化史价值》（1933）和《老獭稚型传说底发生地》（1934）等都相当有见解。他的神话观点也是有特色的，他除了接受人类学派观点外，还摄取了社会学派神话理论的一些长处。

赵景深是从民俗学、童话学的角度去研究神话的。他的几本童话集子，如《童话论集》（1927年）、《童话学ABC》（1929年）、《童话评论》（1935年）也都是运用人类学派观点研究神话和童话的。

此外，这个时期还出版过几部采用人类学派神话学观点，带有译介性质的普及性的神话理论专著，如黄石的《神话研究》（1927年），谢六逸编译的《神话学ABC》（1928年），林惠祥的《神话论》（1934年；1931年他写的《民俗学》一书也有关于神话的论述）。值得注意的是谢六逸编译的《神话学ABC》。谢六逸二十年代初在日本早稻田大学学习。这本书前半部分就是根

据早稻田大学著名人类学家西村真次的《神话学概论》，后半部分主要根据日本著名神话学家高木敏雄的《比较神话学》编译而成。上述两位日本学者都采用人类学派观点来研究神话。此书内容比较充实、系统，科学性较强。特别是神话学理论部分，由三个内容组成：一，神话学史的研究，二，神话的基本理论，三，方法论。从这三个方面去研究神话，在今天看来仍然是合乎科学的。谢六逸早在二十年代，就有意识地注意到把神话学作为一门科学，向我国进行系统的介绍，他的功劳是不可抹煞的。

神话产生的时代及原因

1928年，茅盾曾经对神话作过一个形象的比喻。他说，原始人以自己的生活为骨架，以丰富的想象为衣，创造出了他们的神话^①。他并且根据人类学派的神话理论，对神话下了这样一个定义：

各民族的神话是各民族在上古时代（或原始时代）的生活和思想的产物。神话所述者，是“神们的行事”，但是这些“神们”，不是凭空跳出来的，而是原始人民的生活状况和心理状况之必然的产物。^②

这一论述接触到神话理论的一些重要问题：第一，神话是一定时代的产物；第二，神话是原始人生活和思想的产物；第三，神话不是向壁虚构，而是以现实生活作为基础的。茅盾的

① 玄珠：《楚辞与中国神话》，《文学周报》1928年第6卷，第211页。

② 茅盾：《中国神话研究初探》，见《茅盾评论文集》下册，第242页。

这一论述大体概括了人类学派对神话的看法。

关于神话产生的时代，无论是人类学派的神话学者还是受他们影响的中国神话学者都认为神话的产生是与一定的时代相联系的，即是原始时代的产物。然而神话究竟产生于原始时代的何种阶段，是野蛮低级阶段还是野蛮高级阶段，是人类一进入原始社会就有神话的产生，还是随着人类对自然力的逐渐掌握才有神话的出现，则存在着分歧的看法。经过翻译介绍和被我国学者采用的有这样几种观点：

——认为神话产生于人类具有万物有灵观念的时代，也就是说，原始人把自然现象视为有生命的，从而赋予自然现象以生命，由此构成种种神话。持这种学说的代表人物有泰勒等。

——同泰勒对立的观点，认为人类在万物有灵时代，还不能把自身与自然分开，“神”的观念不会产生，因而也不会有神话。到了文明稍进，人类智力有一定发展，能够觉察到自身与自然的差别，并把自然加以人格化，“神”的观念才能产生，由此才出现了以神为中心的神话^①。

——诗的冲动发生时代说^②，即认为民族历史上的某些事件会引起诗人的冲动，由此产生神话。茅盾在《中国神话研究初探》中论及中国神话仅存零星的第二点原因，即认为当时社会上没有激动全民族心灵的大事件以诱引“神代诗人”的产生^③，很可能是受了这种观点的影响。

历史学家常常把神话当作历史。神学家认为一切神话均由旧约故事演变而来。哲学家着眼于哲理和隐喻。诗人则为神话

① 松村武雄著，钟子岩译：《童话与儿童的研究》第五章第六节，开明书店，1935；又见英人哈利孙女士著，周作人译：《希腊神话引言》，收入《知堂文集》，第111页，天马书店，1933。

② 谢六逸：《神话学ABC》，第39页。

③ 《茅盾评论文集》下册，第246页。

的神奇的情节和瑰丽的形象所折服，把神话仅仅看成是诗人想象的产物。在古代生物学、天文学勃兴之时，神话得到生物和天文的解释。神学力量得势之际，又得到宗教的解释。到了十九世纪，比较文字学兴起，又出现了所谓语言学派，以语言的疾病来解释神话。

人类学派则从一个新的角度，即从现代野蛮人的生活、思想和信仰，去考察原始人的神话，从而得出结论，认为“各民族神话是各民族在上古时代（或原始时代）的生活和思想的产物”（茅盾语）；“神话不仅是文学，并且是一种社会的产物”^①。明确地指出神话是一种社会的产物，指出神话与原始人现实生活的关系，与客观世界的关系，就使人类学派神话学在很大程度上区别于以前形形色色的神话学派别，达到了资产阶级神话学的最高水平。这些进步的观点对我国“五四”以后的神话研究起过重要的、良好的作用。鲁迅和茅盾等人从人类学派神话学中所吸取的主要就是这样一些比较正确而有益的观点，并运用来分析研究中国古神话。例如关于“羿射十日”的神话，我国历史上有人对其加以历史的解释，认为“十日”非真日，乃扶桑君的十子；杨慎《山海经补注》以为“十日”乃“自甲至癸”的天干。茅盾对上述各说均表不满，说“杨慎不知道神话是发生在原始时代，那时候无所谓‘天干’”。^②他采用了人类学派的理论：“我们现在从人类学解释法的立场而观，‘十日并出’之说大概也是从原始时代的生活经验发生的；史称汤之时有七年大旱，也许就是这种太古有史以前的大旱，便发生了‘十日

① 见协和神科大学校长龚约翰为黄石所著《神话研究》所写的序文，开明书店，1927。

② 《茅盾评论文集》下册，第296页。

并出，焦禾稼，杀草木’的神话。”^①因此直到今天，茅盾仍然认为人类学派神话学对神话发生的解释“尚不算十分背谬”^②。

人类学派的神话起源学说有唯物的因素，然而是不彻底的，也远非历史主义的。他们探讨神话的产生更多地是从原始人的信仰和心理入手，他们对“生活”的理解是模糊的、笼统的，自然不可能认识物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程，同时也制约着神话的产生、发展、衰亡的整个过程。因此，在进一步分析神话的时候，就抽掉了现实生活中的社会内容，特别是物质生活的生产的内容，偏向于从心理学、生理学的角度来解释神话，仍然摆脱不掉唯心主义的哲学和历史观的桎梏，这样，就决定了他们在神话产生问题上同时出现许多唯心主义的解释，呈现出一种复杂的、前后矛盾的状况。这些形形色色的唯心主义见解，同样也反映到我国学者对神话起源的见解之中。例如周作人多次介绍的哈里孙是主张神话起源于仪式的^③。钟敬文早期认为，“神话是原始人民对于环境的‘心理的活动’的结果”^④。林惠祥说“神话是某种思想状态的产物”^⑤。黄石认为原始人的好奇和轻信是神话发生的原因^⑥。郭沫若 1922 年提出“神话的世界从人的感性产出”，“神话世界中的诸神从诗人产生”^⑦。如此等等，不一而足。

① 《茅盾评论文集》下册，第 296 页。

② 《茅盾评论文集》上册，第 4 页。

③ 哈里孙：《希腊神话引言》，见《知堂文集》。

④ 钟敬文：《关于说明神话》，见《妇女与儿童》，1936 年第 20 卷第 9 号。

⑤ 林惠祥：《神话论》，第 14 页，商务印书馆，1934。

⑥ 黄石：《神话研究》，第 53 页，开明书店，1927。

⑦ 郭沫若：《神话的世界》。

关于神话的性质和特点

综合中国学术界所介绍的人类学派神话理论，关于神话的性质和特点，大致可以归纳为下面六个观点。

1. 神话是原人想象的产物

日本学者松村武雄说，童话（神话亦然）“是想象的产物。它所描写的，不是现实的世界，乃是一种虚构的、观念的、想象的世界（自然，那个观念想象，以现实世界的生活、信仰、风俗、习惯等等为根基，是无可否认的事实）”^①。在这里，他指出了神话一类幻想性强的作品的最重要的特点是以现实生活作为依据的想象的产物。我国神话研究者郑德坤说：“神话是想象的产物，是以神之居住不在人类生活中的平原而高举（踞）于人类罕迹的山岭上。这是神话的特点，也是各民族神话中所有的现象。”^② 谢六逸在他编译的《神话学 ABC》中指出：“神话的野蛮素，毕竟是神话时代的社会生活的投射，因为要探究投影于神话的实物，遂可视神话为原始社会生活反映于诸神及英雄之物。”^③ 民族学者陈志良指出：神话的产生“并非凭空而来的，必有原始之如此之现象，乃有如此之传说。”^④

神话的幻想因现实世界的不同呈现出迥异的色彩。茅盾认为神话的幻想往往“因各民族所居的环境与所遇的经验，而各自不同”。例如北欧人生活很艰苦，他们对“异方”的观念并不空灵美幻，就像《天问》、《淮南子》所描写的烛龙所栖身的委

① 松村武雄著，钟子岩译：《童话与儿童的研究》，第14页，开明书店，1935。

② 郑德坤：《山海经及其神话》，《史学年报》，1932年第4期，第139页。

③ 谢六逸：《神话学 ABC》，第56页。

④ 《始祖诞生与图腾主义》，《说文》1942年第2期，第509页。

羽之山一样，是一个凄惨阴森的处所。而气候温和地方的原始人，对于辽远地域的想象便迥然不同，像《列子·汤问》里的终北之国就是一个极乐天堂^①。弗雷泽对神话幻想的特点有过很好的说明。他在《旧约中的民俗》一书中指出，世界各民族流传的洪水神话“虽然差不多一定是虚构，但在神话的外壳下面包藏着真正的果子……包含着若干实在扰害过某些地域的洪水的回忆，但在经过民间传说的媒介的时候，被扩大成世界的大灾。”为什么呢？这是因为“在愚昧无知的人民中，他们的智慧水准很难超过于他们的眼界范围，一种类似的大灾的记忆，辗转口述，只经过几代的工夫便会发展成为一个世界的大洪水，……这是很容易理解的”。^②在这里，弗雷泽论证了两个观点，其一，洪水神话是以某些灾变的记忆作为事实根据的；其二，洪水神话并不是原始时代人类关于自然灾异的史实的记载，而是一种虚构的产物，是为当时人类的不发达的“智慧水准”所决定的。

1936年，钟敬文提出“民间文艺（包括神话——引者）往往和民众最要紧的物质生活的手段（狩猎、渔捞、耕种等）密切地连结着……是民众维持生存的一种卑近而重要的工具”，因而“不能不从那原始社会艰苦的现实生活中寻找那根源”，^③这种见解已经超出人类学派的观点，具有相当的唯物主义的因素了。

2. 把自然现象人格化

人类学派神话学认为原始人思维的一个很重要的特点，就

① 《茅盾评论文集》（下），第281页。

② 参考弗雷泽《旧约中的民俗》第1部分第4章《大洪水》，1923年伦敦版。译文见《中国古史的传说时代》，第266、272页，科学出版社，1960。

③ 钟敬文：《民间文艺学底建设》，《艺风》，1936年第4卷第1期，第27、30页。

是把人格的观念推及于自然万物，原始人相信所有的自然现象，都像他们自己一般具有人类的一切属性，有生命，有思想，有人格。太阳具有人一般的性情，苍天借风雷电网而表现他的震怒，天与地，日与月，是一对夫妇……总之，他们按照自己的样子创造神。林惠祥说：“在蛮人意中，天日海风等不但是人，而且是野蛮人。他们的行为不像文明人所想的，而是像蛮人所拟的和自己相同的样子。”^① 郑德坤说：“他们（原人所塑造的神）聚族而居，像原人的家族；他们有父母，有婚娶，和原人一样；他们甚至也脱不了死的权势。”^②

3. 万物有灵观与图腾崇拜

泰勒神话理论的核心，是万物有灵观（animism），弗雷泽则是巫术与图腾崇拜（totemism）。他们二人的神话理论对我国的神话研究都产生过很大的影响。

万物有灵观和图腾崇拜都是原始宗教的早期的、普遍的形式。原始人的世界观可以用万物有灵观和图腾崇拜来概括^③。万物有灵观就是我们上面所说的，把人格的观念推及于宇宙万物，认为他们都有生命，有人格；图腾崇拜则认为人与某种特点的动、植物或无生物有血缘关系，并把他们视为本公社或部落的始祖，而加以崇拜，人兽通婚、人兽易形等观念即由此而生。

原始神话和原始宗教有着密不可分的关系，万物有灵观和图腾崇拜就是它们共同的思想基础。

泰勒和弗雷泽等人类学家以大量的事实来阐明神话与原始

① 林惠祥：《神话论》，第17页。

② 郑德坤：《山海经及其神话》，《史学年报》，1932年第4期，第143页。

③ 参阅黄石：《神话研究》，第59页。

宗教的共同性。安德留·兰所概括的原始人心理的六个特点^①，被我国“五四”以后的神话学家广泛引用来解释神话的产生及特点。上面我们介绍过三四十年代我国出现的若干有分量的有关图腾神话、图腾文学的文章和著作，大都是以弗雷泽的《金枝》、《图腾崇拜与族外婚制》的论点作为依据，并运用来研究我国的民族神话的。

但是，泰勒的万物有灵学说和弗雷泽的巫术与图腾崇拜的理论是有着根本错误的。首先，他们完全脱离开社会经济、生产力发展的认识根源，把神话的起源仅仅归结为一种心理现象。其次，他们只看到原始神话与原始宗教的同一性，甚至片面地得出了神话起源于宗教、仪式，神话等同于宗教的结论。

泰勒与弗雷泽的观点并非完全一致。著名功能学派的神话学家马林诺斯基^②就曾指出过他们二人的分歧点。马氏不同意泰勒过分强调原始人富于冥想这一特点，根据他多年在土著居民中实地考察的结果，证明蛮野部族关心于渔稼部落节候等事

① 这六个特点是：一，相信万物皆有生命，思想，即万物有灵论；二，对巫术的迷信，以为人可变兽，兽可变人；三，相信人死后有灵魂，生活于幽冥世界之中；四，相信灵魂可以脱离躯壳，变为鸟兽自行其事；五，认为人死是受仇人暗算；六，好奇心强烈，见自然现象、生理现象变化万千觉得奇怪，渴望要求解答（详见茅盾著《茅盾评论文集》下，第243页）。

② 马林诺斯基是功能学派的代表人物。他过分强调神话的社会功能和作用，只着眼于社会神话而忽视自然神话的研究。他的某些神话理论带有庸俗社会学的色彩。马氏是人类学家，长期生活在美拉尼西亚和新几内亚一带，对当地土著文化和神话的研究以及某些方法还是有相当参考价值的。他的神话理论对我国三四十年代的研究有一定影响。他本人认为他的许多神话理论并非他的创造，而是弗雷泽的，他的贡献只是把弗雷泽的理论加以实地考察，加以试验和证明而已（见他所著《巫术科学宗教与神话》，李安宅编译，第185页，商务印书馆，1936年）。因此本文也运用了他一部分与人类学派相类似的观点和方法作为材料，特此说明。下文所述请参考《巫术科学宗教与神话》一书第2~3页。

者较多，而对于梦幻或异象解释兴趣不大。他指出，从弗雷泽的巨著《金枝》中可知万物有灵观不但不是原始文化底惟一信仰，而且并未占过优制的地位。初民企图控制自然以切实用，其方法就是运用巫术的力量去强迫自然力与自然物遵从自己的意志。只是在时间久了，见巫术力量不能如愿以偿，于是有所戒惧或希望，才乞灵于较高的能力：魔鬼或神祇。因此巫术观念先于万物有灵观。

4. 神话创作的合理性与不自觉性

对于神话中所反映的许多思想行为，如兄妹结婚，人兽易形，死而复生等等，柏拉图称之为有失体统的东西，马克斯·缪勒视为“卑劣、无识、野蛮的元素”，中国儒家斥之“其事不雅驯”，在人类学派神话学看来，这些今人认为“不合理”的东西，在野蛮人看来都是合理的。

钟敬文曾写道：“那些在我们现在看来极富于怪诞想象的述说，实在是‘原始科学者’所认为极‘合理’的解答。他们的态度，大多是严正的，而不是游戏的，是理智的，而非情绪的，是实用的，而非美感的。”^①郭沫若在《中国古代社会研究》中，认为传说（神话）可分人为的和自然发生的两种，其区别就是看它是否“合理”。他说：“人为的传说如盘古，天、地、人三皇……等，那个邃古的传说系统显然是周秦之际或其后的学者们所拟议的一种考古学般的推察，而且是很合理的（！）一个推察。便是在宇宙开辟之前只有混沌，继后才有天，继后才有地，继后也才有人……这真是十二分合理的一种有科学性的推察，然而也就是那个传说系统完全是人造的证明。”^②

原始人赋予天地万物以人一样的生命、脾性和特点，并信

① 钟敬文：《中国的地方传说》，《开风》，1931年第10、11期，第43页。

② 郭沫若：《中国古代社会研究》，第245-246页，人民出版社，1955。

以为真；作家诗人虽然也不乏“拟人化”之举，但却并非真把万物当作人。而且，原始人创作神话，“不只是说一说故事，乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时候发生过的实事，在那以后便继续影响人类命运的。”^① 在文明人看来，神话的确是怪诞荒唐、不合理的，但在原始时代的讲者和听者却都信以为真，绝不觉得有半点虚妄。神怪小说中的人物，其怪诞荒唐、不合情理，实无异于神话，但作者和读者都知道是虚构的，不是真实的^②。

神话幻想与现代小说的虚构、拟人化等手段的根本不同之点，就在于前者是不自觉的，后者是自觉的。神话的不自觉性是神话的一个重要特点。

5. 集团性

人类学派神话学认为，神话的另一重要特征是集团性。所谓集团性包括两个含义，即神话创作过程的集体性和神话反映的集团思想。

鲁迅说，神话“自生于民间，固非一谁某之所独造”^③。神话与作家、诗人的创作不同，不是个人的作品。黄石在《神话研究》中引用了英国神话学家该莱的一段话：“神话是孕育成的，不是制作的。它们是从一个民族的幼稚时代产生出来的。神话的人物，非由某一个人所编造，乃由几个世代的说故事者的想象力构成的。”^④ 并解释说：“最初的神话，起先只流传于民众的口传之中，在流传转述的时候，形式与内容两方面，均几经变革才蜕化成现代的样子；最后乃有好事的诗人或文学家，

① 马林诺斯基：《巫术科学宗教与神话》，第121-122页。

② 黄石：《神话研究》，第4页。

③ 见鲁迅·《中国小说史略》第二篇《神话与传说》。

④ 该莱：《英文学上的古典神话》：见黄石《神话研究》，第5页。

搜集民间的传说，笔之于书”^①，就是我们今天所见的神话。神话从口传到书面的特点也说明了神话创作的集体性。

1936年，钟敬文对上述观点提出修正。他说：有些作品，如反映集团的生活（舞蹈、祭祀、狩猎）的歌谣则是集团的。但有许多作品，其制作者最初不过是集团中的某人，“但那作品暂时仅是一种胚子……它必须在传播的过程中，不断地受集团的人们的修改，锤炼，到后来成为较完整的作品。”^②钟敬文在此处论述的是整个民间文艺的特点，但对于神话也是适用的。

从神话的内容看，神话大都反映某地域某氏族集团大部分人的思想和感情。松村武雄认为这是因为“原始人几乎没有‘个人’的意识，却常受‘集团’心理的支配。”^③钟敬文曾介绍欧洲社会学家对这个问题的见解，认为原始人有一个和我们极不同的观念，就是他们对于事物的认识，大都把“个体”代表“全体”。原因是“在他们的社会里‘个人主义’的生活，尚未发达（也许还没有萌芽），他们一般的生活，是集团地共同的。在实际生活上，个体既然融合在全体之中，于观念上也就没有产生‘区别’底可能或必要。这种观念，在神话、故事中，也显明地反映着。”^④对于这个问题的解释，社会学家虽然比人类学家前进了一步，从现实生活而不单纯从心理因素去探求神话之所以反映集团思想的原因，但是他们同样没有指出，原始人这种集团心理的形式，一方面是由于生产方式的原始集团性，而归根到底是由于物质生产水平低下，决定了原始人认识能力微弱，抽象思维不发达所致。

① 该条：《英文学上的古典神话》；见黄石：《神话研究》，第5页。

② 钟敬文：《民间文艺学底建设》，《艺风》，1936年第4卷第1期，第26页。

③ 松村武雄：《童话与儿童的研究》，第86页。

④ 钟敬文：《中国神话之文化史价值》，《青年界》，1933年第4卷第1期，第228页。

6. 神话的多种功能

二三十年代我国的神话研究非常强调神话的多种功能。

茅盾认为,“凡一民族的原始时代的生活状况,宇宙观,伦理思想,宗教思想,以及最早的历史,都混合地离奇地表现在这个民族的神话和传说里。原始人民并没有今日文明人的理解力和分析力,兼且没有够用的发表思想的工具,但是从他们的浓厚的好奇心出发而来的想象力,却是很丰富的……故就文学的立点而言,神话实在即是原始人民的文学。”^①他在上文中指出,神话具有多种功能的特点,是原始人的文学、哲学、伦理学、宗教、历史和科学,并指出神话这一特点的形成与原人认识能力的低下不无关系。郑德坤认为,神话是“原始的哲学,原始的科学,原始的宗教,历史及社会的生活……神话又是最古的文学,其艺术是永远不朽的。它们至今乃是诗歌、音乐、绘图、雕刻、建筑及一切艺术作品的感发物。”^②

关于神话具有多种功能的理论,是人类学派神话学的贡献之一。在我们今天看来,仍然是可取的。他们的这一论断,并不是抽象的推理,而是建立在对许多民族特别是未开化民族的神话的实地调查和研究之上的。马克思主义神话学也很重视原始神话的多种功能。恩格斯在论述原始社会的历史、家庭和私有制的起源等问题时,就曾广泛地运用了神话材料。

神话的演变

1. 神话的发生、发展、消亡

神话经历着发生、发展与消亡的过程。——这是人类学派

① 玄珠:《楚辞与中国神话》,《文学周报》,1928年第6卷,第211页。

② 郑德坤:《山海经及其神话》,《史学年报》,1932年第4期,第151页。

神话学的一个基本观点。谢六逸在《神话学 ABC》中介绍了人类学派的这一观点^①。神话是原始时代的产物，其时文字未兴，神话的传播全恃口诵。这种口传的方式使神话具有变异的特征。据谢六逸的介绍，这种变化分自然的变化与人为的变化两种。前者由自然环境引起，后者则由于社会的原因（政治、道德），使神话地方化、风土化、统一化、道德化（又称合理化）。这些变化被人类学者称为“内的变化”。

神话的发展反映了社会进步的不同阶段。从神话发展的历史着眼，又可分为原始神话与文明神话两种。前者又称野蛮神话；由于尚未聚集各个体而成为有体系的神话群，故又称为独立神话。这是神话发展的基础。后者当它们形成后已经得到充分的成长，不仅失去了原形，而且每个个体之间还发生了联系，成为一个神话群，故又称为体系神话。“独立神话显示古代社会、古代宗教、古代知识的一部分，体系神话则显示它们的全部。文明神话较之原始神话虽是伦理的、合理的，但也包含着若下的非伦理的、不合理的要素，神话的进化过程，借此可以阐明。即是文明神话，不单只是反映它们所作成的比较的高级古代社会，也反映自低级社会到高级社会的过渡的途程。”^②

神话所经历的这种由低级到高级、由简单到复杂、由独立存在到形成体系、由野蛮到文明、由非伦理的不合理的到伦理的合理的，实际上是人类社会文化发展的一个缩影，也反映了神话发展的某些带规律性的现象。

根据日本学者西村真次的观点，神话的发展经历了下列五个阶段：①万物有灵观的神话（animistic myth）；②物神崇拜（fetishism 即拜物教）；③图腾（totemism）；④多神的神话

① 谢六逸：《神话学 ABC》，第 45～54 页。

② 谢六逸：《神话学 ABC》，第 70 页。

(polytheistic myth); ⑤一神的神话 (monotheistic myth)。

原始宗教同神话的关系,一直是人类学派神话学关注的问题之一。泰勒认为,万物有灵观是宗教的最初形式,是宗教的童年^①。西村也认为神话的发展与宗教的发展近似。由于时代的进步,人类知识的增加,宗教信仰也起了变化,从万物有灵观、图腾崇拜到多神教,以后发展为一神教。“神话也与此相同,原始的神话已发达为文明的了。原始的被舍弃,被遗忘,被改作,或堕落而为民间故事与童话,不过仅存残骸而已。……神话的时代,已经是过去了,到了现在已成了化石。……信仰的化石与知识的化石的神话,在很远以前已衰灭了,将它的残余留在民间故事与童话里。”^②

上面我们所介绍的是人类学派的比较有代表性的观点,它至少包括这样几项值得注意的内容:第一,神话自产生之日起,就处在不断的变化之中,处在由低级到高级、由简单到复杂、由野蛮到文明的进化过程中,它经历了发生、发展以至衰亡的过程。第二,神话的发展与宗教的发展相似,经历了大致相同的发展阶段,说明原始时代的神话与宗教有着密不可分的关系。第三,由于时代的进步,人类知识的增加,科学的发展,神话是要衰亡的,渐而演变为民间故事(关于这个问题,下面还要谈到)。第四,神话的时代过去之后,神话即成为残骸,成为化石(即人类过去的文化的化石),这就是泰勒所提出的所谓“遗留物”理论。

神话何以会演化呢?这是“因为‘文雅’的后代人不能满

① 苏联有些神话学者不同意泰勒的这一观点。例如《苏联大百科全书》第三版第16卷《神话学》条中,认为原始神话经历了三个发展阶段,即拜物教、图腾崇拜和万物有灵观,指出万物有灵观是神话发展的较高阶段,当时,人已开始把物体的“理念”与物体本身区别开来。

② 谢六逸:《神话学ABC》,第53--54页。

意于祖先的原始思想而又热爱此等流传于民间的故事，因而依着他们当时的流行信仰，剥落了原始的犷野的面目，给披上了绮丽的衣裳……使成为合理的故事”^①。——这是茅盾的观点。他还进一步分析了神话演化的两种情况，指出古代诗人、哲学家、史学家从各自不同的角度去解释和阐发神话，因而使朴陋的原始形式的神话变得瑰丽多姿，同时也使神话历史化或哲学化，甚至脱离了神话的范畴而成为古代史与哲学史的一部分。此外，有些“守正”的人们极力要引导这些荒诞的古代神话使之归于“正”，从消极方面修改神话，使它面目全非。

人类学派神话学家以及受人类学派影响的中国神话研究者，虽然看到了导致神话历史化、哲学化亦即神话衰亡的一些原因，如诗人、哲学家的解释，神学家、宗教职业者以及历代统治者的修正、篡改等，但这些毕竟只是神话变异的外部原因。神话变异的根本原因必须从神话本身的发展规律，亦即从导致神话演变的社会经济发展去寻找。关于这一点，马克思早在1857年写作、而于1902~1903年公之于世的著名的《〈政治经济学批判〉导言》里就指出：“成为希腊人的幻想的基础、从而成为希腊〔神话〕的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点，能够同自动纺织机、铁道、机车和电报并存吗？在罗伯茨公司面前，武尔坎又在哪里？在避雷针面前，丘必特又在哪里？在动产信用公司面前，海尔梅斯又在哪里？任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”^②

值得注意的是，在三十年代，已经有一些神话研究者开始

① 《茅盾评论文集》下，第270页。

② 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，第113页。

注意从社会生产力的发展、从神话思维的发展去探讨神话的演变问题了。例如吴晗在《山海经中的古代故事及其系统》一文中提出了两个重要的见解：一，神话被记录下来的时代并不等于它所产生的时代；二，那些反映了它们所由产生的时代的神话，“经过若干年代以后，社会的组织由渐进或突进的演变，而发现了与前一时代的基础组织的根本差异，执笔记载这某一故事或传说的作者，就难免将自己的时代的社会背景，不知不觉地添了上去”，“每一故事的记载者一方面掺入了自己的时代的社会背景，一方面又客观地保存着一些原来的景象，另一方面主观又主观地把前一时代加上后一时代的事实，使之调和”^①，成为我们今日所见到的神话。黄华沛正确地指出，“神话的伦理化和历史化，是神话发展阶梯必有的现象”^②。显然，这样的观点是大大前进了（必须指出，郭沫若在这个问题上的见解具有重要意义。他在1928年就翻译了马克思的上述著作，1932年由神州国光社出版。1930年3月4日写了《关于文艺的不朽性》，最早介绍并阐发了马克思的神话理论^③）。

2. 遗留物说

人类学派神话学认为，随着社会的进步，神话逐渐成了化石和残骸，它们保存着原始时代留下的野蛮的、不可理解的习俗、思想和观念的遗痕，这种遗痕被称之为“遗留物”。这种学说，被称之为“遗留物”说（theory of survival），又译为“遗形”说、文化留痕学说、残留物说、遗存物说等。“遗留物”说主张通过作为人类古代文化化石的神话，去研究人类早年的文

① 吴晗：《山海经中的古代故事及其系统》，《史学年报》1931年第3期，第99、100页。

② 黄华沛：《论中国的神话》，《天地人》1936年第10期，第4页。

③ 《沫若文集》第10卷，第382～385页。

化，包括通过今日之“蛮人”，去研究昔日之原人。

“遗留物”说在我国神话学、民俗学界影响甚大，包括一些卓有贡献的学者都曾或多或少地接受了这种观点。例如，茅盾在研究中国神话时就曾采用此说。他认为他的《中国神话研究初探》一书，“只是要根据安德留·兰所谓人类学的方法与遗形说的理论，把杂乱的中国神话估量一下，分析一下。”^①“据遗形说，一切神话无非是原始的哲学科学与历史的遗形。”^②又如钟敬文也多次介绍过遗留物学说，强调神话作为“遗留物”的作用，把它比之于“从地底掘出三万年前的动物骨骼”^③，“从地底发掘出来的石头，……是打开原始时代物质的及精神的人类文明史底秘锁的一把钥匙。”^④再如，郑振铎在《汤祷篇》、《玄鸟篇》这些神话论文中，运用“蛮性的遗留”学说来揭露和鞭挞当时社会的陋习，指出“在文明社会里，往往是会看出许多的‘蛮性的遗留’的痕迹”，“原始的野蛮的习惯，其‘精灵’还是那末顽强的在我们这个当代社会里作祟着！打鬼运动的发生，于今或不可免。”^⑤

诚然，神话对原始时代的生活、心理、信仰、风习具有认识作用，通过神话能够探究初民的生活风貌与社会环境。因此，“遗留物”说强调神话的认识作用并不是没有积极意义的。但从根本上讲，“遗留物”说是有严重缺陷的。第一，人类学派神话

① 《茅盾评论文集》下册，第327页。

② 玄珠：《人类学派神话起源的解释》，见《文学周报》1928年第6卷，第548页。

③ 钟敬文：《南蛮种族起源神话之异式》，《艺风》，1935年第3卷第4期，第58页。

④ 钟敬文：《关于说明的神话》，《妇女与儿童》，1936年第20卷第9号。

⑤ 郑振铎：《汤祷篇》，作于1932年。引文见古典文学出版社1957年版，第3、32页。

学一方面承认原始神话是初民生活和古代社会的反映，另一方面却又认为神话一旦记录下来，就停止了发展，就如同生物那样，成为化石和残骸，这种停滞的、形而上学的观点，充分说明了他们运用的是生物学、自然科学的方法，拿生物进化论的观点去解释社会现象，完全忽视了神话作为一种特殊的意识形态的特点。第二，尽管人类学派学者们重视神话认识生活的价值，但他们却更加倾向于把原始信仰作为他们的研究对象，而或多或少地忽视了神话的艺术特点和美学价值。在他们的笔下，只有希腊、罗马、印度这一类发展到高级阶段的、有体系的文明神话（又称为唯美神话），才具有文学艺术和美学的价值；而美洲、非洲、澳洲土人的所谓野蛮神话，其“文化价值之少，是不用说的”^①，自然更无美学价值可言，充其量只不过是一种历史上的“遗留物”而已。对于“遗留物”说的这些局限，二三十年代我国的神话学者都未能充分认识。

3. 神话、传说、故事的渊源与异同

“五四”以后，我国学术界所使用的神话、传说、故事这三个概念之间，并没有严格的科学界限。最早对三者加以说明、区别并指出其演变过程的是周作人。他在1913～1914年写的《童话略论》中指出：“童话（Märchen）本质与神话（mythos）世说（saga 即传说——笔者）实为一体。上古之时，宗教初萌，民皆拜物，其教以为天下万物各有生气，故天神地祇，物魅人鬼，皆有定作，不异生人，本其时之信仰，演为故事，而神话兴焉。其次亦述神人之事，为众所信，但尊而不威，敬而不畏者，则为世说。童话者，与此同物，但意主传奇，其时代人地皆无定名，以供娱乐为主，是其区别。盖约言之，神话者原人

^① 谢六逸：《神话学ABC》，第70页。

之宗教，世说者其历史，而童话则其文学也。”^① 关于三者的演变，他在《童话研究》中说：“生民之初，未有文史，而人知渐启，鉴于自然之神化，人事之繁变，辄复综所征受，作为神话世说，寄其印咸，迨教化迭嬗，信守亦移，传说转昧，流为童话。”^②

到二三十年代，关于这三者的关系，大致有如下三种说法：

第一，一般认为，由神话进而演变为传说和故事。持这种观点的人，最有影响、最有代表性的是鲁迅。他在1924年写的《中国小说史略》中说：“迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。”^③

第二种看法则正相反。周作人在《神话的辩护》一文中介绍了德人翁特（Wundt）在《民族心理学》中的观点：“我们平常把神话包括神话、传说、童话三种，仿佛这三者发生的顺序就是如此的，其实却并不然。童话（广义的）起的最早，在‘图腾’时代，人民相信灵魂和魔怪，便据了空想传述他们的行事，或借以说明某种的现象；……其次的是翁特所说的英雄与神的时代，这才是传说以及神话（狭义的）发生的时候。”^④ 翁特的观点在当时的学术界颇有影响，他从宗教的角度进行研究，认为图腾时代早于英雄与神的时代；他的看法得到了一些学者的赞同，但他关于童话——传说——神话的结论，沿用者恐怕寥寥了。

第三种看法，谢六逸介绍的英国神话学家戈姆的观点。他认为神话是遗物，民谈（folk-tall 即民间故事）是残形，古谈

① 周作人：《儿童文学小论》。

② 周作人：《儿童文学小论》。

③ 《鲁迅全集》第8卷，第12页，人民文学出版社，1958。

④ 周作人：《神话的辩护》（1924年），见《雨天的书》，北新书局，1925。

(legend 即传说)是历史,三者属于文化的三个阶段^①。

神话、传说、故事最初都是人类童年时代的产物,都是幻想性相当强的作品。以神格为中心的神话主要是史前期原始人的创作。以半神、神人、英雄为中心的传说,一般地说,属于人类社会形成早期或形成以后的作品,在漫长的历史阶段中仍然继续发生、发展着。故事的时间、地域、人物均无严格的界限,如一些动物故事,显然是同原始人的狩猎生活相联系的,而一些社会生活故事,则大量产生于阶级出现之后的社会阶段。据一些人类学家、民俗学家、神话学家的实地考察,三种艺术形式往往同时存在于野蛮部族之中。三者的渊源关系与异同,不仅人类学派神话学未能彻底解决,而且至今仍然是一个尚待探索的问题。

4. 把发展的因素引进我国神话研究领域

我国的神话学者在介绍人类学派神话学的同时,把发展的因素引进了我国神话研究领域,用进化的、发展的观点来探讨我国神话的起源与发展以及神话形象的演进,取得了一些可喜的成绩。

胡钦甫在《从〈山海经〉神话中所得的古史观》一文中,用进化论的观点批判了儒家的慕古、复古、退化的思想。根据他对《山海经》的研究,得出结论:“神话中的人物,是愈早愈简单,愈后愈复杂,随着时间的演进,愈演愈完全,愈能夸饰附会,将怪诞的神祇人间化。”由此,他把我国神话演进的特点归纳如下:①古代的神都是奇形兽状的,正如希腊神话中的神都是奇形生翼一样。②古代的神对于死是不能避免的,不过他们死后即能化为他物。③有许多神名是由地名或兽名演进而来的。④神与人的关系,古代与现代有重大的区别,原始的信

① 谢六逸:《神话学 ABC》,第 28 页

仰是由神递变为人的，后世则由人死后而成神。(五)原始的神大概都是单独的，愈后则有神的家谱，愈见人间化。(六)原始的神是很简单的，愈后则神本身的描写愈加详细^①。

茅盾对南方盘古神话、西王母神话、昆仑神话、牛郎织女神话、羿的神话的研究，都是把它们置于历史发展的背景上，探讨其演变过程的。吴晗在他的神话论文中从社会发展的角度探讨了《山海经》神话及西王母神话的历史沿革及原因^②。发展的观点显然被越来越多的神话学者所接受，成为他们的指导思想。

关于心理作用共同说

世界各民族的神话，有许多相似的主题、形象、情节和结构，这是一个有普遍性而又饶有趣味的问题。围绕着神话的相似问题，出现过许多不同的解释。1927年杨成志在他译的《关于相同神话解释的学说》中介绍了英国十九世纪神话学家该莱的观点。该莱把西方对神话相似问题上的不同解释归纳为六说：①偶然说；②借用说；③印度起源说；④历史说（认为神话即古史，神话所以相似是因为古史相似）；⑤阿利安种子说（神话学派持此说，认为各民族的神话是由一个中心，即阿利安系各民族祖先，把神话的种子撒向地球各处，这些种子在各民族不同的气候和土壤条件下生长，色香味都有了变化）；⑥心理说^③。

① 胡钦甫：《从〈山海经〉神话中所得的古史观》，见《中国文学季刊》，1929年第1卷第1期，第24页。

② 《〈山海经〉神话中的古代故事及其系统》，见《史学年报》，1931年第3期；《西王母传说》，见《清华周刊》1932年第37卷第1期。

③ 该英著，杨成志译：《关于相同神话解释的学说》，《民间文艺》（中山大学）1927年第3期，第7-12页。

心理说亦称心理作用共同说，认为神话的相似是由于人类思想、经验、感情的相似造成的。人类学派神话学家泰勒、安德留·兰都持此说。他们证明，在同一文化阶段上的不同民族的信仰、风俗、习惯以及思想，都是相似的。因此不同民族的神话之间，有着显著的同-性或类似性。兰氏等人虽然并不否认各民族神话也存在传播的现象，但其相似原因主要是由于民族心理的一致。哈特兰德对这个问题作了进一步的阐发。首先，他反对印度中心起源说，认为考察一个故事，必须从作品本身（实质和形式）找出证据，不能认为有一个生在印度的天才专门创造故事，然后传给万民；其次，神话故事的相似与“社会情形及外界环境”有一定的关系，“澳洲的黑人的故事里不会有国王、睡椅或是玻璃鞋，苏格兰农民的故事里你也不曾听说过说袋鼠，图腾或是相互结婚”^①。

自该著作介绍到我国之后，神话相似问题就顿然引起了我国神话研究者的很大兴致，并就此问题发表了一系列文章。1928年，茅盾写了专文《神话何以多相似》讨论这个问题。他认为该莱综论的“六说”中的一至四说理由不够充分，而对种子说却不可轻视，但此说也只解释了一部分民族（阿利安系的民族——即印度、波斯、希腊、日耳曼、北欧、俄罗斯等族）神话相似的原因。他认为人类学派采用的心理说“比较的妥贴，而且最合于科学的精神”^②，“可以解释一切民族的神话之所以交互的同中有异而异中有同的原因。”^③ 钟敬文指出，“在以上六派

① 哈特兰德：《神话与民间故事》，见赵景深《童话论集》，第30～34页。

② 玄珠：《神话何以多相似》，《文学周报》，1928年第5期，第403页。

③ 茅盾：《希腊神话与北欧神话》，见《神话杂论》，第7·8页，世界书局，1929。

中，现在最得势的，为心理学说，其理论也比较完满可靠。”^①黄石则认为心理说是“比较上最确当最稳健的学说”，而且提出要解决这个问题，“非把一切神话和各个民族的环境和他们的社会特性，一一加以研究不可。”^②

可以看出，当时我国的神话研究者不仅从理论上承认人类学派的心理共同说是一种科学的理论而加以接受，而且还把它应用于中外神话的比较研究上。

值得注意的是，我国学者在运用心理说来解释神话现象时，不断修正这一观点。例如钟敬文在1928年写的《中国印欧民间故事之相似》一文中，认为心理说是可靠的理论，而到1936年写的《民间文艺学底建设》一文中，对这个问题的认识则发生了变化。他说，“这种特殊现象底产生（指不同民族有相同作品——引者）大抵是由于口耳底传布和创作者心理底相同（因为物质的和文化的生活相似的结果）的缘故”^③。这种见解虽然在本质上仍有局限，但把人类心理的相同归结为物质和文化生活的相似，较之人类学派把神话的相似仅仅归结为心理的原因显然大大地前进了一步。

我们认为，史前期的民族大迁徙促进了各民族的交往和文化交流，不同民族的族源和地理环境的相同，在相同的历史和文化阶段上所形成的宗教信仰、风俗、习惯、心理因素的相似，一民族对另一民族作品的借用、传播、影响等等，都是各民族神话之所以相似的一方面的原因（有时还是很重要的因素），但不能把其中某一种夸大为根本原因，其根本原因必须在社会生

① 钟敬文：《中国印欧民间故事之相似》，《文学周报》，1928年第6期，第181页。

② 黄石：《神话研究》，第29页。

③ 钟敬文：《民间文艺学底建设》，《艺风》，1936年第4卷第1期，第29页。

产力发展中去寻找。人类学派过分强调心理因素，把它说成是神话相似的根本原因或惟一原因，这显然是唯心的、错误的。

研究方法

关于人类学派的研究方法，英国神话学家哈特兰德有一段简要的说明：“人类学方法是最科学的方法。人类学方法便是将许多同类的民间故事（包括神话——引者）归纳起来，基本工作便是要多多搜集材料，因为相关的事搜集得愈多，归纳的结果一定也愈准确。”^①“要搜集许多相同的故事以考察人性的同点，社会情形及其他情形的同点。因为要想知道人类的通性，思想的方法，野蛮人种的制度，……在杂乱不同的情形中找出共通点来。”^②

概括说来，人类学派的研究方法可以分为归纳法、分类法和比较法三种。在具体的研究过程中，这三种方法往往是交替使用，互为补充的。

所谓归纳法亦即搜集材料的方法。其要点可归结如下：首先，重视实地考察，搜集活材料。欧洲人类学家大都长时期在澳、非、美土著民族地区生活和工作，直接搜集第一手材料。人类学家马林诺斯基对这种考察方式有过一段很生动的描述。他写道：神话“不能脱离仪式、社会、甚或物质文化而独立”，必须“放到立体的实地丰富生活以内。……人类学家不要在传教士底庭院、政府底机关，或者开垦底家园等享福的地方，……听报告人底口述，而记故事，而使一张一张的纸充满了蛮野人底字句。他应该走到村子里去，应该看土人在园子、海滨、

① 哈特兰德：《神话与民间故事》，见赵景深《童话论集》，第17页。

② 哈特兰德：《神话与民间故事》，见赵景琛《童话论集》，第33页。

丛林等处作工，应该跟他们一起去航海，到远的沙洲，到生的部落，而且观察他们在打渔，在交易，在行海外仪式贸易。一切的知识都是要因亲眼观察土人生活而得来丰满，不要由着不甚情愿的报告人而挤一滴一点的谈话。实地工作也可是头手货或二手货（着重点为译者所加）……露天的人类学，与传闻的笔记相反，难是难，但也极有趣。只有露天的人类学，才会给我们原始人与原始文化底八方玲珑的景色。这样的人类学告诉我们关于神话的话，说它不但极不是无聊的心理消遣，而且是与环境的实用关系中一件重要的成分。”^①

强调广泛占有材料是这种方法的另一个要点。“数量多是搜集的第一秘诀”^②。因为搜集的材料越多，归纳的结果则越正确。泰勒就说过“神话的例多，则证据也充实。”^③

在搜集神话过程中，怎样掌握采访对象呢？学者们大多主张要直接从民众口中采集，其次也可以从旅行者或民俗学者们间接取得。既要重视口头的材料，也要搜集各种杂志、地方志、随笔、游记等书面材料。搜集时，片断的、完整的材料都要重视，而且不要擅加好恶之感^④。

至于搜集的内容，当然要以神话为主，以民间故事、民谣、传说、习俗等材料为辅，但对其他反映一般社会关系的历史材料、宗教材料也不可忽视^⑤。

上述人类学派的搜集方法及其要点，曾引起我国二十到四十年代神话研究者的广泛注意。他们不但从理论上肯定这种直

① 马林诺斯基著，李安宅编译：《巫术科学宗教与神话》，第184—185页，商务印书馆，1936。

② 谢六逸：《神话学ABC》，第63页。

③ 林惠祥：《神话论》，第32页，1934。

④ 谢六逸：《神话学ABC》，第61—67页。

⑤ 谢六逸：《神话学ABC》，第61—67页。

接从民众口中搜集第一手材料，强调搜集活的（正在流传的）神话材料的重要性^①，并且付诸实践，亲自到少数民族地区，到土著居民地区，到老百姓当中去搜集。像凌纯声关于畲民图腾文化的研究、芮逸夫关于苗族洪水故事的研究等较好的神话研究文章都是深入调查，掌握丰富材料以后产生的成果。

自然，以往许多资本主义国家的人类学派神话学家，民族学者，他们深入民众，或者长期在土著人群中生活，其动机和目的都是十分复杂的。不能否认，许多学者是从研究学术的立场去搜集和研究上世纪末至本世纪初还处于未开化阶段的民族的神话，以探求神话产生发展的规律，从而对世界神话学作出了重要贡献的；但也应看到，有些人类学家本身就是殖民地的总督、官员，他们接近土著居民，研究他们的神话是为了更好地驾驭他们，更有效地统治他们，为殖民政策服务^②。也不排除有一些人是带着资产阶级的“高等人类”的猎奇心理，去搜集未开化民族的所谓“蛮性遗留物”，或是偏远地区各种愚昧、落

① 例如周作人曾指出“书本上的知识总是零碎没有生气，比起老百姓的口里听来的要差得远了”（《夜读抄·猪鹿狸》），还说要“多注意田野坊巷的事，渐与田夫野老相接触”（《立春以前·十堂笔谈》）。钟敬文在《中国神话之文化史价值》（《青年界》1933年第4卷第1期）一文中特别介绍了“直接或间接从民间活生生地采集来的”神话。

② 英国民俗家班恩女士的一番话对于这部分人类学家研究民俗、神话的目的，作了最清楚不过的说明。她认为用人类学方法研究民俗学（包括神话）除了具有学术功效以外，还有实际应用的功效，“那便是统治的民族对于所属民族的治理方法的改进，因为密切的接近正确的了解能够生出同情，而同情便能生出好政治。”（见班恩：《民俗学概论》，转引自林惠祥《民俗学》第9页，商务印书馆1931年）。人类学家马林诺斯基也曾经运用神话学为殖民政治服务，鲁迅1919年在《热风·随感录四十二》中所举的英国任纽西兰总督乔治·葛莱（他写了一本《多岛海神话》，序里说他著书的目的，并非全为学术，大半是政治上的手段）就是殖民者利用神话为殖民政治服务的最好例子（又见《老调子已经唱完》，《鲁迅全集》第7卷）。

后观念的反映等等。这后一种情况，连我国的某些神话研究者也在不同程度上受到了影响。

在运用归纳法搜集了足够丰富的材料之后，人类学派大都采用自然科学的分类法，对材料进行整理和筛选研究。哈特兰德指出，为了科学的研究，研究者往往要把故事分成“类”和“式”（groups and types），犹之于自然科学中分“类”和“别”一样^①。

其分类原则五花八门。谢六逸根据西村真次的理论概括为如下几类：一是按地理分布，国家及民族，即所谓横的分类；二是按历史发展分为原始神话（又称野蛮神话、独立神话）和文明神话（又称体系神话），即所谓直的纵的分类；三是按性质分为自然神话及文化（人文）神话；四是按主题分为以神为主体的，以情节为主的和综合的几种^②。

二三十年代我国民俗学、神话学界十分流行的“类”“式”的分类法，就是受人类学分类法影响的。

在整个研究材料的过程中，经过归纳、分类，最后就进入比较研究的深入阶段，所以比较研究法可以说是人类学派最主要的研究法。林惠祥在《神话论》中介绍了泰勒的比较研究理论。泰勒认为，“科学的神话解释，有赖于类似点的比较。……整理各地方的相似的神话，将他们排列为比较的群，便可由神话中寻出有规则的想象历程之运行。……我们若比较各民族的神话的幻想以寻出他们的共同思想，将见我们高等民族的幼稚时代也是同样在神话的世界中。”^③由此可见，人类学派的比较神话学是建筑在比较民族学的基础之上的。

① 哈特兰德：《神话与民间故事》，见赵景深《童话论集》，第39页。

② 谢六逸：《神话学ABC》，第67～78页。

③ 林惠祥：《神话论》，第32～33页。

我国的神话研究者在二三十年代曾大量地介绍了人类学派的比较研究法，上面所提到的该莱、麦苟劳克、哈特兰德、弗雷泽、松村武雄、小川琢治等论述神话的比较研究或运用比较法研究神话的论文，都是这个时期介绍过来的。与此同时，比较研究法也被广泛地应用于我国的神话研究之中，先后出现了一些有分量的神话论文。由于比较研究法的广泛采用，在我国近代神话研究中出现了一些值得注意的新情况：

第一，由于运用人类学派的比较法，使我国古代神话的研究向纵深前进了一步。从纵的方面，通过对神话进化史的比较研究，搜集历史上形成的神话的多种异式加以比较；把现代未开化地区的神话与原始神话加以比较；把古文献的记载与现代尚流行的活材料进行比较，借以探讨古神话演化的轨迹。从横的方面，把不同地区、不同民族、不同国别的神话进行比较研究，认为我们的祖先曾经创造了丰富的神话，从而确立了我国古代神话在世界神话中的地位。同时也有力批驳了威纳、藤田丰八等人所主张的中国神话外来说的谬论^①。

第二，比较研究是科学研究常用的方法，为许多学者所采用。在神话研究领域，由于人类学派比较研究法的推广，我国学者不同程度地受到影响。例如他们从历史学、民族学、宗教学、考古学、民俗学的角度去研究神话。他们把上述材料进行

① 见威纳《中国的神话和传说》，1922年，伦敦；藤田丰八：《中国神话考》，《古史研究》1934年第2集下册；卫聚贤：《山海经研究》，出处同上。英国的威纳认为中国人的智慧不足以创造出神话，因此目前的神话均是西方传入的。日本的藤田丰八把《天问》与印度的吠陀神话比较，证明中国神话是从印度传入的。卫聚贤则证明中国在战国中期以前的神话，与北欧相似，战国中期以后（包括《山海经》、《天问》、《淮南子》等）与印度、巴比伦、希腊、埃及等热带地区神话相同；《山海经》中的神名物名及各种神奇现象均与印度吠陀相象，因而断定《山海经》为印度婆罗门教徒到中国游历的记录（参考卫聚贤《山海经的研究》序）

综合比较，不仅丰富了神话研究的内容，而且使神话研究的领域大大扩展了。顾颉刚《古史辨》（1926～1935年）中有关洪水传说的论述，郭沫若在《中国古代社会研究》（1929）中对人为的传说与自然发生传说的论述，郑振铎的《汤祷篇》（1932）、《玄鸟篇》（1935），徐旭生在《中国古史的传说时代》（1943）中关于洪水传说、伏羲女娲来源等论述，陈梦家的《商代的神话与巫术》（1936）以及四十年代闻一多的几篇著名的神话论文，凌纯声的《畬民图腾文化的研究》（1947），等等，都是进行比较研究的有价值的学术成果。

一九八〇年八月于北京

（原载《民间文艺集刊》第一辑，上海文艺出版社，1981）

◎ 李德芳

三四十年代我国社会学者的 西南民间文艺学研究

李德芳（1945— ），男，青海湟源人。北京师范大学中文系教授，北京师范大学继续教育学院院长、高等职业技术学院院长。代表作有《南北朝民歌研究》、《民间文学与古代小说》、《民间文化论集》等。

晚清时期，西方社会学思想通过康有为、谭嗣同、严复等思想先驱的翻译、介绍，传播到中国学界。自五四运动到1949年这段时间，社会学逐步开始了中国化的进程，三十年代中期，一些社会学者开始深入到民族地区进行民族社会学调查。抗战爆发后，包括社会学在内的一大批学术机构和学者转移到我国西南等边疆少数民族地区。这在客观上，进一步促进了学术研究与各民族实际生活的结合。尤其需要加以总结的是，不少社会学家在自己的研究中对各民族丰富多彩的民间文学，给予了热情关注，它自然应该成为我国现代民间文艺学研究中一个不容忽视的重要方面。

· 大夏大学社会学者的民间文艺学研究

抗战爆发后，上海大夏大学迁至贵州。1938年春，该校设立“社会经济调查室”，聘请社会学家吴泽霖主持。一年之后，根据研究工作的需要，改称“社会研究部”。吴泽霖任主任，陈国钧任副主任。先后参加研究的成员有谢六逸、张少微、李振麟、李植人等多人。该研究部成立后，以研究西南问题为宗旨，几年内，在贵州及其临近地区进行了大量的民族社会调查，搜集了大量的第一手资料。他们还征集到大量民俗文物，设立了“苗夷文物陈列室”。并在调查研究的基础上，出版了诸如《贵州苗夷歌谣》、《贵州苗夷社会研究》、《贵州苗夷影荟》、《民族学论文集》（第一辑）等研究文集及一系列调查报告。他们还先后在《贵州晨报》副刊主编《社会旬刊》（出四十期），在《贵州日报》副刊主编《社会研究》，刊载本部调查研究著述。在上述出版物和著述中，有关婚姻丧葬、日常生活、宗教信仰、风俗习惯的内容比例很大，而关于神话传说和歌谣的调查研究也受到了他们的充分注意。

当时他们所涉足的少数民族社会，基本上还处于封闭、半封闭状态。许多村落的生产、经济、社会生活都在千百年来传承下来的习俗、信仰的规范下运转，神话传说不是作为独立的意识形态存在，而是与他们的实际生活密切地交织在一起，与重大的祭祀活动紧密相连。陈国钧在考察贵州安顺苗的宗教信仰时指出，安顺各族的宗教观念，尚没有脱离多神信仰阶段。他们迷信鬼神，举凡日常一切活动，均受鬼神信仰的支配。鬼师、女巫担负着人神之间的交通。在这个具有深厚神话生活的土壤里，学者们注意到了神话流传的过程和一些明显特征。

吴泽霖、陈国钧等人，在对贵州苗族等的调查中，搜集、

记录了许多有价值的神话传说。这些作品在表现形式上既有散文的神话,也有韵文的民歌。这些作品在搜集时全部采用国际音标记音,然后再进行汉译。当时他们就已经清醒地意识到了这些作品不但是重要的神话、传说和歌谣资料,同时也是极有价值的民族志资料^①和语言学资料^②。他们的搜集共涉及侗族、花苗、生苗、黑苗、青苗等多个民族,这种深入调查,为他们的研究,奠定了坚实的基础。

(一) 关于神话传说的生活与信仰背景的考察

社会学者张少微在论及研究的内容与方法时,非常重视对民族民间活动形态的各种神话材料的搜集,并将它作为重要的研究对象^③。认为这些材料范围极广,无一不是社会生活的反映,从某种意义上说,其价值超过其他一切资料。吴泽霖是西方人类学中文化历史学派在中国人类学、社会学界的代表人物之一,他曾受业于该学派的创始人,美国人类学家鲍亚士(Boas)的门下。他认为“一种神话或传说或故事,可以表现时代的背景,可以反映该部落记录神话时的文化程度”^④。鲍亚士曾在印第安族中搜集了一百多个神话,并进行了卓有成效的分析。吴泽霖十分赞同他的方法和结论,他重申鲍亚士的见解说:“在一个民族的故事里,那些日常生活的重大意外事件,是附带插入故事中,或者用心当做故事中的主要情节的。大部分关于

① 陈国钧:《生苗的人祖神话》,《贵州日报·社会研究》第23期,1941年3月25日。

② 李振麟:《论调查苗夷语的技术》,《贵州苗夷社会研究》。

③ 张少微:《研究苗夷族之内容及方法刍议》,《贵州日报·社会研究》第18期,1941年1月5日。

④ 吴泽霖:《苗族中祖先来历的传说》,《贵州晨报·社会旬刊》第4、5期,1938年5月19日。

民族生活模式的陈述，都很正确地反映他们的风俗。再者，故事中情节之发展，也很明显地表白了他们所认识的是非观念。……部落的神话材料，并不代表该民族关于人种学方面有系统的叙述，但是它也能指示该民族兴趣之所在。这些材料，可以代表该部落的‘生活传’”^①。吴泽霖在调查短裙黑苗等时指出，这些民族的民众，当时不少还生活在浓厚的神话和原始宗教信仰的氛围中。例如短裙苗信仰生灵主义（即万物有灵论），他们的心目中，各种自然物都有神灵存在。天地日月当然是神明，就是巨石、河流、桥梁、树木、水井等，也均有神灵。这些神灵的职责并没有十分分化，所以看病、求子、求配，都可到这些自然物前去祈求，如有灵验，即须还愿祭祀。经调查，他们信奉的神鬼有几十种之多，巫师和鬼师的活动非常盛行^②。

（二）关于神话传说母题情节及内容的考察

吴泽霖、陈国钧等学者都注意到了他们所搜集到的人祖神话中的异同问题。吴泽霖指出，关于人种来源，各民族间都有不同的神话传说，但其中常有若干类似之点，形成较为固定的情节。他还指出，贵州苗族中这类神话很多，但是中心思想与世界上其他民族的传说多有雷同。并强调他所记录的神话的结构是基本相似的^③。陈国钧在分析他所记录的三则“生苗”神话时指出，这三则神话表面上内容与结构都有很大差异，其实它们本是同一个神话，是从同一个“母胎”演变出来的，而其不

① 吴泽霖：《苗族中祖先来历的传说》，《贵州晨报·社会旬刊》第4、5期，1938年5月19日。

② 吴泽霖：《贵州短裙黑苗的概况》，《贵州日报·社会研究》第44期，1941年2月6日。

③ 吴泽霖：《苗族中祖先来历的传说》，《贵州晨报·社会旬刊》第4、5期，1938年5月19日。

同之处，则往往是后人增减的结果。陈国钧强调，从他对许多苗族的调查看，类似神话并非生苗所特有，在许多苗族中，都有类似内容的神话，他认为这是苗族的共同的人祖神话。

此外，他们对神话的内容也进行了进一步的分析。

首先，是对神话中兄妹乱伦婚姻的分析。

陈国钧等社会学家从社会发展史的角度分析，认为这种血亲通婚神话，在许多晚进民族中都有遗存，足见这种婚姻制度是历史的产物。原始社会史家已经指出，原始人类在某一历史时期的婚姻是乱伦的。同时他们又着重指出，兄妹结婚生怪胎的情节，暗示了限制血亲通婚的意义。陈国钧指出，在生苗神话中，人类灭绝，只剩恩媚两兄妹，不得已要结为夫妇，同时意识到这种结合的不当，最后只能通过种种“天意”的暗示，来解脱道德上的禁锢。他们相见时将对方喊做“老表”，与彼里内西亚人兄妹婚姻后，彼此互称“普那鲁亚”（亲爱的伴侣），有着惊人的相似。吴泽霖认为，兄妹通婚在许多民族中都早被禁止，如有违反，则被视为大逆不道。古代埃及、秘鲁、日本及印度王室，为维持血统的纯粹；虽曾规定过允许兄妹婚，但不久亦即取消。苗族神话中的兄妹婚，妹妹虽不愿意，但最后还是勉强答应下来。这说明在这则神话形成的时候，兄妹间的婚姻已不流行或已在被严厉禁止之列。同时，吴泽霖、陈国钧等也一致指出，无论生苗，还是花苗、黑苗、雅雀苗，在他们的神话中，兄妹所生小孩，都是残缺不全的怪物，这也暗示了近亲结婚的后果，这说明原始人民已经注意到了这个问题。吴泽霖进一步指出，汉族是否有过兄妹婚制度，现在已经无从详考。但至少可以说到了春秋时期，近亲通婚确已被严厉禁止。他推测，苗族的婚姻改造大约不会在汉族社会以前，因而他判断，在这种神话的形成中，春秋以后当又产生了许多新的变化。神话中某些否定兄妹婚观念的出现，很可能是人类社会进化到

某一阶段时新观念渗入到了原始神话中的必然产物。此外，陈国钧还认为，生苗的兄妹婚神话，还包含有“人类同源说”或“人类起源于一元说”的思想，这与科学见解有联带关系的前科学表述，是值得我们注意的。

其次，是对神话中图腾信仰与崇拜的分析。

在吴泽霖、陈国钧等的调查中，许多人祖神话都有动物活动其中。例如陈国钧搜集的一则生苗神话说，古时一对夫妇，生下六个子女，老大叫恩，老二叫雷，老三叫虎，老四叫龙，老五叫蛇，老六叫媚。父亲死后，恩管地，雷管天，虎管山，龙管林，蛇管洞，媚妹同老母依靠恩住在一起。最后雷公发洪水，恩和媚两兄妹结婚遗传了人类。陈国钧认为，从这种一对老夫妇生下龙、虎、蛇、雷、恩、媚等同胞兄妹的神话，说明苗族很早便与图腾发生了关系。生苗等也并不忌讳说出他们自己的神先与动物有关。他指出，图腾制度是各民族的必经阶段。人祖诞生神话势必与图腾发生关系。苗族人祖神话与汉族古神话中玄鸟生商的故事，在图腾主义方面有一定的相似之处。他还认为，根据现代科学的研究，人与动物是有关联的，神话中的某些内容表明生苗很早便有了这种科学观念。这里显然夸大了晚进民族的认识水平，但是神话也确实透露了早期人类对人类来源的朴素的、朦胧的把握。从这个意义上，陈国钧等人的分析也是把握神话中原始宇宙观的一个不容忽视的角度。

（三）对神话功能及其社会文化史价值的分析

三十年代中后期，英国功能学派的理论被介绍到我国后，受到人类学、民族学、社会学界的普遍关注，不少学者在各自的研究领域内尝试着加以应用。在神话学领域里也出现了这种趋势。这一研究倾向的出现，与田野作业中更容易发现神话传说社会功能这一现实是分不开的。

陈国钧的生苗人祖神话调查，是在全面考察生苗的经济、社会、生活、文化状况的基础上进行的。他指出，生苗居住区在地理上，形成了由嵯峨的高山大沟形成的连贯不断的屏障，剩下的两条出入口（宰便、东郎），都是只能单身行走的羊肠小径。由于与世隔绝，生苗的生活，依然保持着原始状态。在文化上，与其他苗族不同的地方很多。在装饰、食物、婚俗等方面都有自己的特点，例如以姑表姊妹为当然婚姻，年老者厌生，自愿活埋土中，犹如古代花甲生藏传说。陈国钧列举了生苗十五种与别的苗族不同的特点，这为考察一个民族的神话功能，提供了有利条件。他指出，生苗人祖神话尽管内容怪诞离奇，但却为生苗民众所深信，甚至认为这便是他们真确的历史。对其内容，笃信不疑。在生苗中，这种神话不同于普通专供娱乐的民间故事，平时不易听到。一般青年男女懂一点但讲不完全。陈国钧指出，生苗中有专人保存并传述这个神话。这一部分人大都是他们出色的领袖，又多是记忆力强的老者。生苗中老年人是天然的领导者，后辈青年平时都须听从老年人的指示和忠告，老年人是一切知识的保藏者，因他会讲该族的人祖神话，很是博得众人的崇敬。生苗中，讲这种神话有一定的时间，而且不随便向外人讲述。陈国钧等人在调查中发现，生苗各寨都有近乎规约一类的禁条，他们都能自觉遵守，有胆敢触犯规约者，就会马上受到众人的处罚。在这种情况下，照例要请一位居领袖地位的长者到场执罚。执罚前，他先向犯民很严正地讲述这则神话，然后才谈执罚。此外，在他们发生重大纠纷时，老者也会立即召双方当事人莅场排解，排解前，同样先严正地进述一番人祖神话，然后才谈这件事如何解决。陈国钧发现，经这样判决，双方当事人无不心服意从，再也不会到官厅去诉讼了。因为那神话是由前人亲口传递给后辈，内容虽不含说教成分，但他们尊重前人的切，他们相信那神话是他们中惟一

的先言。陈国钧认为，出于对祖先崇拜的心理，当老年人在执法或排解纠纷中讲那神话，就是代表先人的意志来拘束后人的行为。陈国钧特别强调，人祖神话这种有关祖先来源和经历的故事，确像法律一样，在一个民族中，有用以制裁的特殊功能，这是很值得我们注意和研究的。陈国钧还指出，生苗对神话中的某些人事，仍像神一样虔诚祭供。那雷公尤其被他们认为是赫赫大神，每当天亮发出雷的轰轰响声，足使他们惊骇得立即停工，说是有人惹怒了“雷公”，搞不好会有神话中那可怕的大洪水发生。所以生苗每逢春雷，便会照例举行一种“忌雷”的特别仪式，每人都要停工三天，惟恐大祸临头。陈国钧认为，这种神话较广泛地在生苗的生活中发生功用^①。与陈国钧相比，吴泽霖更重视神话的社会史意义和文化比较的分析。他指出，在文化人类学的范围内，语言的比较，当然非常重要，但风俗、传说及神话的比较，也同样重要。在美国，民族间神话传说的比较研究，受到了人类学派的关注，因为从这些传说故事中，他们找到了部落间互相影响的证据。这种研究方法较少考虑部落神话所表现出的历史价值，也很少关注这些神话在部落中的作用，更不研究这些神话的文学价值。这种方法仅将神话的各种事项作一客观比较，藉以明白民族的隶属及部落流动的途径。他认为，他所记录的八寨黑苗、花苗、短裙苗中所流行的结构大体相似的神话，它们所述及的都不是开天辟地后第一个老祖宗的故事，而是人类遇灾后民族复兴的过程。它们不是亚当与夏娃这一类的故事，乃是诺亚式的传说。洪水在许多初民神话中都有叙述。他推测，据苗族自己说他们是从湖南、江西那方迁来的，那他们神话中的洪水或即是所传大禹时的洪水，他们

① 陈国钧：《生苗的人祖神话》，《贵州日报·社会研究》第23期，1941年3月25日。

的祖先虽未必住在洪水流域内，但至少与汉人接触，或是由汉人的传说中传播过来的^①。他进而分析，故事中提到的铁刀、铁块及针等金属品，如果铁器的使用至早在春秋才开始，那这种传说的起源总在春秋以后。他还指出，除了婚姻形态，从这些神话中我们还可以得到关于火的起源和人类利用火的讯息。人类最初利用自然火时，必须时时想着设法保存利用；后来知道了人工取火法，火的利用才愈加广泛起来。取火的方法有两种：一是摩擦法，一是撞击法。但两种方法谁先谁后，向为人类学上不易解决的问题。美国人类学家从印第安人的材料中证明摩擦法为早。但在花苗等族的神话中，火是由撞击产生的，他认为用铁块撞击是苗人后来附加上去的，凡燧石之类互相撞击，都可以发生火星。他认为这是撞击较摩擦为早的证据。至少可以说明造火方法的次序带有地方性，不一定固守古典派所主张的一定的程序和阶段，他强调这一点在人类学上也是值得注意的^②。陈国钧在分析生苗神话时也指出，生苗的几则神话，都对后世各个民族之间的社会、经济、文化、语言的差异，包括后世彼此颌颡等现象的根据做出了解释，这是很有意思的。关于人类如何开始讲话，神话中叙述，人类开始不会讲话，由于自然界竹子的爆裂声和人自身放屁的声音，惊动四周，各处人才开了口，他们口中模仿发出几种不同的口音来，就成了后来的侗语、苗语和汉语。又说最初的语言大都与饮食有关，陈国钧认为，这些情节都是耐人回味的，可供语言学者研究的参考。总之，除了重视神话的功能外，他们也很重视神话的社会史价值和文化比较的意义。

此外，吴泽霖、陈国钧等社会学者对苗族等民族中流行的

① 此处所谓“汉人”，严格地讲，应是居于中原的华夏族。

② 吴泽霖：《苗族中祖先来历的传说》，《贵州晨报·社会旬刊》第4、5期，1938年5月19日。

带有地方性的传说和某些特异故事，例如“变婆种”、“放蛊”、“花甲生藏”等民间故事，进行了搜集和分析。例如吴泽霖调查记录了贵阳桐木岭苗族跳花场的传说，并进行了社会学分析。他认为该传说对研究苗族的历史具有重要价值。他指出，这个传说透露了以下内容：第一，当时苗族居住的地区是森林密茂、虎狼为患的地方；第二，它说明私有制在苗族中早已根深蒂固，因而出现了偷窃等私有制的附带现象；第三，故事中提到一种专为青年男女说爱或私奔休息的玩郎房，这在当时贵州东路、南路的苗族中已没有踪迹，而在西路的大花苗中仍然流行，它说明苗族中过去流行过这种制度。通过这个传说故事，吴泽霖还分析了苗族和汉族在文化上的互相影响^①。他们对诸如“变婆种”、“放蛊”等故事，结合苗族有关的社会特征和信仰特征进行了社会文化分析。

另外，大夏大学社会研究部的学者们对于当地流传的民间歌谣，也进行了较多的搜集和研究，由于篇幅的原因，在此从略。

二 燕京大学、云南大学等校 社会学者的民间文艺学研究

三十年代，燕京大学社会学系的教学和调研活动在全国社会学领域占有重要地位。杨堃在提到当时的情况时曾说，燕大虽是一个教会学校，但该校社会学系在吴文藻先生领导下，已脱离教会的一切束缚而成为全国社会学建设的中心，尤其是成为了在我国传播英国功能学派人类学的一个中心^②。

① 吴泽霖：《贵阳苗族的跳花场》，《贵州日报·社会研究》第9期，1940年11月10日。

② 杨堃：《我国民俗学运动史略》，《民族学研究集刊》第6期。

英国功能学派产生于二十世纪二十年代。1922年,英国社会人类学者马林诺夫斯基(1884~1942)和布朗(1881~1955)分别发表了《西太平洋航海者》和《安达曼岛人》两部专著,功能学派理论从此建立,以后他们的一系列著作,又进一步完善了这一学派的体系。

功能学派的基本特点就是要求把任何一个民族的习俗和文化,都要作为一个完整的整体、作为一个由若干个相互联系的个体构成来进行整体考察,其中每个部分都具有自己的特殊“功能”。

拉德克利夫·布朗是英国功能学派的第二位奠基人,他受到“剑桥学派”方法论熏陶和法国杜尔干社会学派的思想影响。他曾在大学长期任教,又十分擅长田野研究。田野研究和室内研究的紧密结合,是他科学方法的基石。他认为工作的正常顺序是先田野作业后书斋,研究到一定程度后,再回到田野,以便核对所得结论的正误。布朗没有像马林诺夫斯基那样反对历史主义方法,他认为民族学可分为两个截然不同的领域:即“民族学”和“社会(文化)人类学”。他认为,“民族学”只限于以历史构拟方法对文化进行研究,研究有关各民族过去和现在的具体事实。而“社会人类学”则是探索社会和文化发展的共同规律。他说,只有在两种方法结合的条件下,只有在“历史研究”和“社会学研究”结合的条件下,我们才能真正认识人类社会的发展。

我国社会学、民俗学、民间文艺学的一些学者比较重视功能学派的理论和方法,吴文藻、费孝通等学者与功能学派有着较深的学术渊源。早在三十年代初,马林诺夫斯基的重要著作《野蛮社会的犯罪和习俗》(1926)已经有了中译本,《野蛮人的

性生活》(1929)也有了较为详细的介绍^①。马林诺夫斯基的另一部重要著作《野蛮社会的性交与抑制》(1927),在1928年即由燕京大学李安宅开始翻译,几经修正,到1934年最后定稿。汉译本的书名译者根据本著作的内容定为《两性社会学》。本书将蛮野的梅兰内西亚母系社会里的性及文明的欧洲父系社会里的性作了社会学的比较研究。作者在很大的范围内运用了弗洛伊德的心理分析方法。尤其需要指出的是,作者对自己亲身调查的大量神话、传说、故事、褻语等材料,进行了心理和文化分析。因此,即使在神话学和民间文艺学上,它也是一本十分重要的参考书。马氏的《巫术科学与宗教》和《原始心理的神话》,1936年由李安宅翻译后,合为一书,定名为《巫术、科学、宗教与神话》,由商务印书馆出版。该书出版后,受到学界,包括民俗学、民间文艺学界的重视。它对神话、原始宗教、巫术的功能主义分析,成为许多人类学、民族学、民俗学、社会学者考察分析有关问题的有效方法。在专门论述神话及其作用的《原始心理的神话》一文中,作者与进化论、历史主义的观点不同,认为神话是社会生活的有机组成部分,他强调了神话与宗教巫术仪式的联系,神话似乎是某个社会集团有举行这种或那种仪式的权利的一种证明,神话对已经确立的习惯和传统加以说明和辩护。例如历史学者徐旭生就说过,他在研究中国上古时代的神话传说时,就颇受马林诺夫斯基的影响^②。译者李安宅在汉译本前言中进一步强调了马林诺夫斯基关于人类学的实际应用的意义。他批评说,美国的人类学(指历史学派)是偏重于骨董方面,英、法两国的人类学(功能学派、社会学

① 林振鏞译:《蛮族社会之犯罪与风俗》,上海华通书局,1930;张青孙:《个母系社会中的性生活》,《东方杂志》第3卷35号,1933年8月。

② 徐旭生:《中国古代的传说时代·后记》,科学出版社,1960。

派)与实际的经验和文化相结合。他认为,应该发展这种科学来研究中国的农村和边疆社会。他呼吁学者要实地研究,实地工作,考察各种活生生的文化现象。当时,功能学派理论的传播,进一步促使三十年代中后期学术研究中重视实地考察的风气,推动了在实地考察中对神话、传说故事、歌谣等民间文学的研究和考察。

吴文藻、费孝通在英国功能学派理论的传播中,起过重要作用。1936年,吴文藻到欧美各国游学,在伦敦长达数月的时间里,与马林诺夫斯基进行了较为深入的学术交流,当时在英国学习的费孝通也参加了这些学术活动。在英期间,马林诺夫斯基将吴文藻视为莫逆之交。当他得知中国社会学界已采取与他相似的观点和方法研究中国文化时,“兴奋之情,不能自己”,当即召集门下诸生,组织座谈会,以吴文藻为主体,讨论研究中国文化的方法问题。马氏重视中国文化的研究,他认为,比较文化论,不能缺少中国,正如世界文化之大成,不能缺少中国一样^①。当年岁暮,在吴文藻离开伦敦的前夕,马林诺夫斯基将自己《文化论》的初稿赠送给吴文藻。费孝通承担了翻译该著作的责任。他在国外随译随寄,陆续发表在燕大同学所编的《社会研究周刊》(天津《益世报》周刊),登至第十六节,因抗战爆发中断。以后登在燕大社会学系出版的伦敦人类学学派纪念特刊《社会学界》第十卷上,并同时附有吴文藻所著《文化表格说明》一文。1938年冬,吴文藻入滇在云南大学创立社会学系,吴文藻、费孝通等人先后担任系主任。吴文藻在云南大学主编了《社会学丛刊》、《文化论》,吴文藻的《论文化表格》也在此间出版(1944年)。

《文化论》虽然是一部有关广义文化学的专著,但它的理论

^① 费孝通:《文化论·译序》。

和内容与民间文化（包括民间文学）的研究有着密不可分的联系。吴文藻的《论文化表格》进一步发挥了文化论的观点。杨堃在谈到这两篇著作时曾说，“英国功能人类学派大师马林诺夫斯基教授的文化论与吴文藻先生的文化表格说明，那全是民俗学家所必须具备的指南或手册”，“对民俗学的建设运动极有帮助”^①。

马林诺夫斯基认为，文化是某种生物现象，作为动物的人，他要解决的第一个任务是满足普通生物上的需要。在满足这些需要时，人就为自己创造了一个新的、第二性的、派生的环境，这个环境就是文化。他对进化学派、传播学派、历史学派的文化观进行了尖锐的批评。认为泰勒的“残余”概念本身，给科学带来了巨大危害，它使研究者不去努力了解所研究现象的现实的、活生生的功能，而到处寻找“残余”。他强调根本不存在任何“残余”，而只有失去了旧功能，获得了新功能的文化现象。他批评传播主义者把文化看作一堆僵死的事物，而不是活生生的有机整体。他批评历史学派迷恋于古董，他认为对历史进行复原的作法是无益的，它丝毫无助于了解某种事物的当前状况。在对待神话、传说、故事、歌谣等民间创作的问题上，他是从功能主义的态度来理解的。他在《文化论》中附有《文化表格》。神话、歌谣等分别列入他称之为文化八要素中的两个要素——巫术宗教和艺术之中。他强调不能脱离一定的文化环境和背景来单独考察神话传说或歌谣。例如在第二表格“主要制度表”中，他在典章中列出同一起源的神话，并将之放在民族形成的层面上来理解。总之，马林诺夫斯基从不单纯地考察神话，而是将它放置于社会文化的机体内加以分析和考察。

吴文藻在《论文化表格》中，详细地阐述了文化论的观点和文化表格的意义。他认为，马氏的文化表格是与文化论相适

① 杨堃：《我国民俗学运动史略》，《民族学研究集刊》第6期。

应的，这些表格的最终目的，是为理论家及实地调查者尽量提供一种高度的暗示。它在理论研究和实地调查中都有重要的价值。马林诺夫斯基的理论和方法，在我国社会学界产生了很大影响。吴文藻的《论文化表格》是中国功能学派在理论上的代表，它标志着中国功能学派理论体系的初步形成。

费孝通认为，马氏之前，进化人类学每以摸索、猜测社会生活之原始状态为能事，对于非白种人的文化，均视为野蛮或半开化文化，有些论断不是很科学的；历史学派考据之严、博引之勤，是其长处，但每失之纤细微末，不足以确立文化研究的科学基础。功能派一反陈旧观点，略文化形成的变异，而重视文化对于人类生活之效用及功能，确认文化为人类生活的手段，它在形式上虽有种种变异，但在满足人类生活需要的功能上却是普遍相同。他强调功能学派从生活本身认识文化的意义及其在生活中的整体性。在研究方法上，从文化的整体入手，力辟历史学派对于文化的断章取义，主张在一具体社区作全盘的精密的实地考察。他认为，在理论和实地考察方面，马氏都对人类学作出了重大贡献。

除对马林诺夫斯基学术理论的译介外，燕京大学社会学系在1935年10月还直接邀请英国功能学派创始人之一的布朗来华讲学三个月。1936年5月，《社会学界》第9卷作为纪念布朗来华讲学的专号出版，使这一学派的理论，得到了一次较为集中的展现。

在三十年代中期，中国功能学派已开始进行社会、民族调查。费孝通、王同惠对广西象县东南乡瑶族进行了将近五个月的调查，最后由费孝通整理成《花篮瑶社会组织》一书，于1936年出版。

费孝通和王同惠在调查和描述花篮瑶的社会组织时，注意到传说、歌谣等民间文学在该民族生活中所起到的实际作用。例如花篮瑶中有一种限制人口数量的习俗，规定每家每代只准

留一对夫妇，每对夫妇只准留两个孩子，一个留在家里，一个出去。一个家庭里生了两个孩子之后，以后再怀孕、生育的，就采取堕胎或杀婴的办法。为什么要限制人口？花篮瑶中有一个古老的传说——有关家庭的纷争和矛盾的故事，解释着这一切。作者指出，这种传说和习俗有产生它的更深刻的原因，那便是对瑶山耕地面积有限、人口不能任其自然增长^①。他们还描述了歌谣、传说等在花篮瑶婚姻生活中的作用。青年男女相识，往往都在庙会等各类盛会上相交际，更多是男女在盛会上列队唱歌，唱到深处，开始交换饰品，从此经常联系。他们还记述道，在青年夫妇生孩子满月的时候，花篮瑶中照例要举行一次社会仪式。仪式中，一个在社会中有名望的“明白人”，要为大家讲述盘古开天地的故事。其中，媒人还要讲花篮瑶婚俗的传说故事，这些神话传说是支配他们某些习俗的重要的精神支柱，成为实际生活的有机组成部分。他们还写道，花篮瑶信仰并供奉很多神，其中较重要的有盘古神、神农、雷公、甘王等，这些神话都有相应的仪式。他们在调查中发现，在经济上最贫困的板瑶当中，有很多巫术神话，在实际生活中发挥着功用^②。

在谈到他们从事调查的主要收获和认识时，费孝通在《花篮瑶社会组织》“编后记”中总结说，我们所要贡献的是什么观点呢？简单说来，就是我们认为文化组织中的各部分间具有微妙的搭配，在这搭配中的各部分并没有自身的价值，只有在这搭配里才有它的功能。他进而指出，要批评文化的任何部分，不能不先理清这个网络，认识他们所有相对的功能，然后才能拾得要处。他强调重要的是要弄清某些文化成分在整个结构中的功能。他还强调，边疆社区的研究材料本身是认识中国文化

① 王同惠：《花篮瑶社会组织》，第一章。

② 以上均见王同惠《花篮瑶社会组织》。

的极重要的材料，他们的文化结构并非与汉族本部文化不相关，他们不但保存着我们的历史和文化，而且在目前的各族的接触中，还相互发生着深刻的影响。他还强调，研究本身的文化要经过一番训练，训练的方法就是多观察几个和自己自身不同的文化结构，多得到一些文化的比较的材料。费孝通和王同惠是将神话、传说、故事、歌谣等放在整个花篮社会文化环境中加以考察的。这在功能学派的研究方式中，具有一定的代表性。

吴文藻在为该书写的导言中，他认为文化是社区研究的核心，文化最简单的定义可以说是某一社区内的居民所形成的生活方式，也可以说是一个民族应付环境——物质的、概念的、社会的、精神的环境的总成绩。他强调，文化是一个有机整体，在研究时选择一个代表区域，只取社会文化的某一方面，来作整个的、精密的观察，乃是社区研究上惟一的和较好的方法。他十分强调社会学家的调查与一般社会调查家的工作不同，后者大都限于物质状况的调查，而对社区内流行的传统、价值、信仰等，多置之不问；而社会学家考察一社区时，除了描写经济生活和技术制度外，还要关心民风、礼俗、典章、制度以及民族的精神和理想。他强调，在一个特殊社区内，社会生活的各方面都密切地相互关联而形成一个整体，要十分重视各部分间的连锁关系，以及部分与整体间所有的有机关系或交感过程。他说，研究一个社区中的经济生活，若不同时考虑它和家族、民族组织、宗教、风俗以及社会制裁等相互关系，就不能完全明了它的经济方面。他强调，每一种社会活动，都有它的功能，而且只有发现它的功能时，才能了解它的意义。“在研究任何‘风俗’或‘信仰’的功能时，必须把社区看做一个统一的体系，然后来定它在这整个社会生活中所占的地位”^①。同时，由

① 吴文藻：《花篮瑶社会组织·导言》。

于吴文藻受到鲍亚士历史学派观点的影响，接受了其中的合理因素，他也指出，在实地考察社区的民风礼俗时，决不能忽略这制度在过去数千年来发展的大势，也不能漠视这制度在该社区内有关历史地理背景的题材。必须参照一切有关礼仪习俗的历史文件，以资比较。他指出，“所以我们以为历史的与功能的两种研究，应该相辅而行。”^①在谈到对少数民族的社区调查时，吴文藻认为，比较落后的民族社会往往在文化上呈现出一种较为紧凑的现象，形成文化上的高度的“有机统一性”，非内地较大的村落社区所可比拟。这种社会各部分的相关性和一贯性，都可以由“局内观察”得来。他认为，看过这本《花篮瑶社会组织》之后，就不能不承认该社会组织的严密，文化搭配的细致。他在谈到比较落后的民族社区中巫术、神话发达的原因时说，在文化形态上，反映人和土地、经济和人口等不平衡时的一个征兆，便是巫术神话的发达。例如板瑶处于佃户的地位，常受其地主长毛瑶的压迫，在物质世界既得不到满足，只能在想象的世界中去求得安慰，因而精神文化包括宗教、美术、神话等较为发达。他引述该书记载，在足衣足食的长毛瑶中，如遇重大疾病或事故，都要请自己的佃户——神话巫术比较发达的板瑶来招神问卦。对此，吴文藻认为，这个例子说明，一个族团间大多数人在社会和经济生活上失调，在心理上呈现出紧张状态时，就会在精神生活上来设法弥补，以求解脱。他强调这亦是已受近代文明影响的未开化民族中所常见的现象^②。在对神话、传说等的理解上，除功能主义的观点，吴文藻也以心理分析的方法考虑它们的某些特质。他在《论文化表格》中指出，在功能上，各种活动的目的，在于满足人类生物的、社会的、

① 吴文藻：《花篮瑶社会组织·导言》。

② 吴文藻：《花篮瑶社会组织·导言》。

心理的需要，也可以满足个人对于完成“人格精神”的要求。艺术、娱乐等同时也有解除生活单调与紧张的功能^①。除了吴文藻、费孝通、李安宅等人外，林耀华的《凉山夷家》（1947年5月），江应梁的《摆夷的生活文化》（1948年脱稿，1950年出版），都不同程度描述了有关民族的民俗及民间文学等方面的情况和它们在各民族实际生活中的作用。

三 结 束 语

三四十年代，随着大批学术机构和学者进入西南地区，一向沉寂的西南边疆的学术文化事业呈现出生机勃勃的局面。不少学者在极为艰苦的条件下辛勤耕耘，把自己的科学知识与边疆各民族的实际生活结合起来，出现了一系列学术成果，不但在国内学术界产生了积极的影响，也一直受到国际学界的关注。这期间社会学者在民族民间文学研究方面的学术活动，也理应是民俗学、民间文艺学研究的重要组成部分。当时，丰富多彩的各民族民俗和民间文学曾引起许多学科的关注，它开拓了民俗学、民间文学的研究视野、进一步促进了民俗学，尤其是民间文艺学的理论建设。当然，社会学者并不是专门的民间文艺研究家，社会学与民间文艺学毕竟是两个不同的学科，社会学家们只是用自己的理论视野观察、理解、说明民间文学，因此研究中的局限性是在所难免的。但是，六十年前出现的这种交叉性研究，丰富了民间文艺学、民俗学的理论与实践，进一步推动了学术事业的发展。我们应该认真总结经验，将中国民间文艺学、民俗学的建设推向前进。

^① 吴文藻：《论文化表格》

我国民俗学运动史略^①

杨堃（1901～1998），男，河北大名。著名民族学家、民俗学家，中央民族大学教授，中国社会科学院民族研究所研究员，中国民俗学会副理事长，中国民族学会顾问。代表作有《民族学概论》、《原始社会发展史》、《民俗与民族学》、《中国家庭中的祖先崇拜》、《女娲考》等。

我国民俗学运动大致可分以下几个阶段。

1. “五四”运动以前的中国民俗学

如果将民俗学的意义看得很广泛，不论科学与否，只要属于民俗或歌谣之采集与编纂的，就全算作民俗学。那末，民俗学在我国的历史就很悠久了。

《礼记》中《王制篇》曾言：“命太师陈诗，以观民风”。《汉书·食货志》亦曰：“孟春之月，群居者将散，行人振木铎徇于路以采诗，献之太师，比其音律，以闻于天子”。我们不好断言这些话可靠与否，或者也许会有问题。但在《古诗源》所载

^① 此文原载《民族学研究集刊》第6期（1948），1981年参加丹东民俗学讨论会时改写。

的《击壤歌》曰：“帝尧之世，天下太和，百姓无事，有老人击壤而歌”。帝尧是传说时代的人物，有无其人，我们尚不知道。惟无论如何，《击壤歌》应是一首从远古时代流传下来的民间歌谣，那似乎是没有问题的。

另如《诗经》一书，亦是最早流传下来的一部歌谣集。关于该书创作的时代，虽然中外学者其说不一，但是，《诗经》中特别是《国风》大部分作品，全是采自民间，全是当时民间流行的歌谣或风俗，并且是表现了古代人民生活的，这是已成定论的了。因此，在史料上，《诗经》可谓最古、最可靠的一部民俗学著作。郑振铎先生在所作《中国俗文学史》一书中，已对我国俗文学的发展史，从《诗经》、《楚辞》直至清代的民歌，作了系统的论述，可供参考。

民俗学中，比较重要的一部分就是神话与传说。有些学者曾认为，我国古代文献记载的神话与传说，若与古希腊相比，显得贫乏、可怜。这是站不住脚的。如果我们以马列主义的观点，认真研究分析我国古籍，那神话与传说的资料还是很丰富的。如法国学者葛兰言在《中国古代舞蹈与传说》一书内，曾为我们整理了许多不被人注意的神话与传说，即是一例。

在文献的资料之外，尚有很多民间口传的资料更为丰富、生动。只要有人采集，并采集得法，就会收益甚大。我国学者在很早就有人向此方向努力。如钟敬文同志在 48 年前与爱伯哈特博士谈中国神话一文，即是一例。此外，还有鲁迅、郭沫若、闻一多、沈雁冰、顾颉刚、杨宽、孙作云、袁珂等各位专家，恕不详谈。

但谈到神话，必然联想到礼俗与仪式。因为礼俗与神话是原始宗教的两大柱石。二者关系密不可分。

讲到中国的古礼，我们应想到《礼记·曲礼》中所说的：“礼不下庶人，刑不上大夫”这句话。虽说这句话是否真实，已

有人提出疑问。我们仍可断言，我国占文献中所保留下来的礼仪，全是些官礼而非民礼，或仅是官礼，而非民俗。所以我国号称为“礼义文物之邦”，或“礼治主义”的国家。在礼学方法的古籍自然是汗牛充栋，不可胜数。历代也均有礼学专家的著作。但是，从民俗学的观点而言，其可取者极其有限。譬如：秦味经（惠田）^①的《五礼通考》，黄黻季（以周）的《礼书通故》，与孙仲容（诒让）的《周礼正义》，在古礼学方面，确是三部杰作。但只有用新观点研究、剖析，方能有所收获。因为一切官礼与官制大半全是从民礼与民俗中脱胎而来。所以往往能在极小的地方还保留着民礼与民俗的孑遗或片断。我国最早能以新观点研究古礼学的，应提到江绍原先生，他在解放前发表的小品文《礼部文件》和《发须爪》等，是用英国人类学派的观点和方法从事研究的。这在当时是进步的。今天看来，仍然可供参考。

此外，古代庶民在物质生活方面，如衣、食、住、行及娱乐、游戏等，也是民俗学研究的对象。只是这方面不被古代学者所注意。仅有尚秉和老先生的《历代社会风俗事物考》一书，可以介绍。但这是历代民俗资材汇编，不是民俗学专刊，而且是一九三八年出版的。

总之，在“五四”运动以前，我国旧有的民俗学资料并非缺乏，在经、史、子、集各类中全可找到，只因当时没有科学的方法，故记录颇有缺点，即以资料而言，大半全是生料，不是熟料，不能直接供我们利用。

2. 民俗学运动的起源：北大时期（1922—1925年）

中国民俗学运动是“五四”新文化运动的一个组成部分。应自国立北京大学研究所的歌谣研究会及其《歌谣周刊》的出

① “惠田”乃“蕙田”之误——本丛书编者注

世算起。北大开始征集歌谣是在一九一八年二月间。从该年的五月底起，刘半农先生的《歌谣选》就陆续在《北大日刊》上发表。前后共计刊出一百四十八首。歌谣研究会正式成立，则是在一九二〇年的冬天，由沈兼士、周作人二人主持。因当时人力与财力均成问题，故无发展可言。

歌谣研究会在一九二二年二月十九日召开了第二次大会。当时曾决议三事：一、征集，二、整理，三、发表。至当年十二月十七日，因北大举行二十五周年纪念会，北大研究所国学门就在此天开了一次成绩展览会，并创刊了第一号《歌谣周刊》。编辑是周作人、常惠两位，钱玄同、沈兼士两位担任方音和文字的审查工作。

《歌谣周刊》第一号的发刊词，在我国民俗学史上，是一篇重要的文献。兹抄一段，以备参考：“本会搜集歌谣的目的共有两种：一是学术的，一是文艺的。我们相信民俗学的研究在现今的中国确是很重要的一件事业。虽然还没有学者注意及此。只靠几个有志未逮的人是做不出什么来的，但是也不能不各尽一分的力，至少去供给多少材料或引起一点兴味。歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把他辑录起来，以备专门研究，这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量的录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的”。该发刊词未署名，但听说是出自周作人之手。它明确宣布，第一目的是为民俗学研究辑录资料，并指出民俗学研究的重要，这是很值得重视的。

一九二四年北大风俗调查会成立后，很多有关风俗的调查报告及论文，也常在《歌谣周刊》上发表。歌谣研究会因研究范围的扩大，曾在一九二四年一月三十一日开会时，提出改名为民俗学会，当时极力主张改名的是常惠，周作人也赞成。后虽名义上并未改成，但实际上却也成为民俗学研究的刊物。自

四十九号起，将中式的排版法，改为西式横排法，并将《歌谣》改名为《歌谣周刊》，面目为之一新。至六十二号又登一启事《本刊的今后》，内言：

本刊现经编辑议决，规定进行方针如次：

(1) 扩大采集范围。每期内容分载：论文、选录、专集、杂件、征题各门。除谣、谚、谜语外，对于风俗、方言、故事、童话等材料，亦广事搜集，随时发表。

(2) 改良征求方法。每期标一《征题》，选母题一种，分类征求。一面仍分地搜集。双方并举，务祈详尽。

(3) 附带出版丛书。本会前拟发刊之各地歌谣专集，适以限于经费，不克如愿，殊为歉憾。刻拟一变通办法，将此种专集，陆续登入周刊，一面另印成书。并拟编订业经发表之论文、歌谣、重刊单行小本。俾《歌谣丛书》得以次第出版。

(4) 随时发刊专号。关于歌谣、风俗、方言各部，有充分材料对，即特出《专号》，以新读者耳目。并可借此发表《征题》所得之成绩。

他们的四项工作全都做到，并且很有成绩。尤其是在特出《专号》方面，如《孟姜女专号》即很成功。对于民俗学的宣传收效颇大。仅在出版丛书方面，只见到顾颉刚先生的《吴歌甲集》（1926年7月）一种，似乎太少。后来广州《民俗学丛书》出版的，如《孟姜女故事研究集》、《妙峰山》等等，全是继承《歌谣丛书》这一传统的。

《歌谣周刊》自一九二二年十月十七日创刊，至一九二五年六月二十八日，共出九十七号而停刊。停刊的原因，是因北大研究所国学门另出《研究所国学门周刊》，已将歌谣、方言、风

俗等项包括在内，故不另出《歌谣周刊》。事实上，《研究所国学门周刊》共出二十四期。有关民俗学的论文与资料，均占重要的地位。二十四期后，学校经费不足，将周刊改为月刊，并改由上海开明书店出版。可惜只出了四期，北大改组，编者星散，这一工作也就停顿了。

3. 民俗学运动的全盛时期：广州中大（1928～1930年）

我国民俗学运动的起源，虽说应从北大的歌谣研究会算起，然而在这个时期内，民俗学的招牌尚未正式揭出。该会的中心人物，如周作人、沈兼士、刘半农诸氏，也都是文学兴趣大过科学兴趣，故当时的民俗学运动（1922年至1925年）仅算是预备时期。到一九二八年三月二十一日《民俗周刊》第一期在广州中山大学创刊，才正式进入宣传时期。一九二六年左右，北京政局颇不稳定，北大内许多人员均南下。而广州中大因初办，又是在革命发源地，故颇有朝气。因此，在北大未正式开展的民俗学运动，终于在广州中大实现了。

广州中大所开展的民俗学运动，在人材与精神两方面，全是继承北大的歌谣研究会。故最初的机关刊物命名为《民间文艺》周刊，并未叫做《民俗》周刊。该刊由董作宾、钟敬文两氏任编辑。从一九二七年十一月一日起共出十二期。至一九二八年三月二十一日，因嫌《民间文艺》的名称范围太窄，改名为《民俗》。《民俗周刊》第一期有一篇《民俗发刊词》，颇能说明对民俗学运动所持的态度。从这个发刊词中也可看出许多意义来。第一，民俗学的前身是民间文艺。当时仅叫做民俗，未叫民俗学。这说明民俗学还未取得“学”的资格。第二，该发刊词的语气是一种战斗的口吻，这证明民俗学运动是代表一种新思想，需要战斗。第三，该发刊词若不加上“民俗”两字和放在《民俗周刊》之内，我们就会认为是一篇新史学运动的宣言。这说明民俗学与史学的关系，非常密切。第四，他们所说

的“民俗”是包括整个的民间文化，内有民间艺术、民间信仰、民间习惯，显然比英国民俗学家所说的民俗学范围广多了。第五，此发刊词据说是出自顾颉刚先生之手，署名为“同人”，看来发表前一定经过同人的审阅或修正，故可视为代表同人的。第六，这个民俗学运动原是一种新史学运动，故较北大时期已有不同，并有进步。这是代表两个阶段，也是代表两个学派的。

关于广州中大民俗学会成立经过及其活动与出版物目录，杨成志先生曾写过一篇详细的报告，名为《民俗学会的经过及其出版物目录一览》，登载于《民俗复刊号》内，一九三六年九月十五日，在广州中大出版部出版兼发行。

在此期间所出的《民俗周刊》与民俗丛书等，虽然在内容上全很幼稚，但对民俗学运动的宣传却有影响，收获极大，这是不能否认的。而中国民俗学运动建设的基础，也全是在此时奠定的。

4. 民俗学运动的衰微时期：杭州中国民俗学会（1930～1935年）

在广州中大所开展的民俗学运动，自一九三〇年以后，就由盛而衰，逐渐入于消沉时期。《民俗周刊》共出一百一十期，即行停刊。停了三年至一九三三年十月二十七日，虽经容肇祖先生的努力而复刊，然而大势已去，无可挽回。复刊后，仅出了十三期，即又停刊。从此，这民俗学运动的大本营，乃完全陷于消沉的状态。

杭州中国民俗学会是钟敬文、姜子匡两先生于一九三〇年夏，在西湖发起组成的。他们的用意是想一方面继承广州民俗学会的传统，一方面还要扩大其组织，推广到全国。该会努力苦战的结果，相当可观。譬如：

（1）该会出有《民俗周刊》共七十期。

（2）出《民俗学集镌》共两册，第一册有论文约二十篇，

为我国民俗学界空前未有的大著作；第二册内有论文十余篇，亦颇精彩。该两册专集，在内容与规模两方面，均较广州《民俗周刊》进步。第一辑内，有姜子匡先生的《国立中山大学民俗学会出版丛书提要》一文；第二辑内，载有钟敬文先生拟词，程懋筠先生作曲的《中国民俗学运动歌》。其词为：

这儿是一所壮大的花园，里面有奇花，也有异草！
但现在呵！园丁不到，赏花人更是寂寥！
斩除荆棘，修理枝条；来，同志们莫吝惜辛劳！
收获决不冷待了耕耘，有一天她定要惊人地热闹！

从这首歌中，可以看出民俗学运动，在衰微时期的冷落情况。同时，也可看出民俗学的前辈们顽强奋斗的精神，实在令人敬佩！

在第二辑中，还载有中国民俗学会丛书一览及同仁录，也是民俗学运动史中，最可珍贵的资料。

(3)《民间》月刊，这是杭州中国民俗学会的机关报，是姜子匡、陶茂康、钟敬文三氏编纂的。

(4)中国民俗学会丛书，共八种，在此不一一详介了。

(5)除以上所述的刊物与丛书之外，还在别的刊物上发表了一些民俗学的论文，以广宣传。在此也不一一介绍。但杭州艺风杂志社所出的《艺风》月刊却应一述。该刊常出民俗学专号及《民俗园地》一栏，均系钟敬文先生主编。

以上这些刊物及丛书，大半全是印得极少，销路不广，一般读者不易看到。但它却给我们保存下珍贵的资料。这一段的民俗学运动，是不应忽略的。

5. 民俗学运动的复兴时期（1936～1937年）

中国民俗学运动之复兴，可说是开始于一九三四年，我国

的学术思想自一九三四年起就很有进步，并有一种民族自觉的思想，充满在社会科学界。譬如说，中国民族学会之成立与《文化建设》月刊之出世，就全是在一九三四年。……在这新的形势下，早已潜伏数年的民俗学运动，自然也就复活了。

又如，北大的《歌谣周刊》，广州中大的《民俗周刊》均相继复刊，又给我们保存了不少资料。此外，还有杭州中国民俗学会所出的《孟姜女月刊》，这是个小型刊物。它的前身名为《妇女与儿童》，娄子匡先生主编。

以上所说的三种刊物：北大的《歌谣》、中大的《民俗》与杭州的《孟姜女》，这不仅是三个出版单位，而且也是三个有组织的研究机构。在我国民俗学运动的阵营中，这是三大据点。《歌谣周刊》的势力是在华北；《民俗周刊》的势力是在华南；《孟姜女月刊》的势力是在华中。这三个组织彼此也有联系，并有分会。其势力遍于全国，蓬蓬勃勃，颇极一时之盛。但好景不长，“七·七”事变突然爆发，全国学术界受到打击。民俗学运动自然也不例外，《歌谣周刊》出过三卷十三期之后，便停刊了。《孟姜女》出了五期也就销声匿迹，不见下文。

（原载《民族学研究集刊》（六），1948）

◎ 刘铁梁

解放区民间文艺研究概说

刘铁梁（1946～ ），男，辽宁绥中人。北京师范大学教授，民间文学教研室主任，兼中国民俗学会副理事长。主要从事中国村落社会习俗的调查与研究，代表作有《民俗调查中的心理观察问题》、《村落社会与公共生活秩序》等。

1937年“芦沟桥事变”以后，一场全国性的抵抗日本帝国主义侵略的民族解放战争迅速展开，第二次国共合作和中国人民抗日民族统一战线正式形成，它“把中国革命带到一个崭新的阶段”^①。由此，新民主主义文化的发展也进入了一个新的时期。在抗战政治和文化的总背景下，民间文艺学遇到了新的历史要求和现实需要，产生了深刻变化，特别是它与抗战文艺运动休戚相关，同作家创作和群众文艺活动的实践发生密切联系，因而具有了新的特色。这种变化主要表现于中国共产党领导的解放区的文艺事业之中。

从战争开始，大批进步的文化界人士和青年学生走向军队

① 毛泽东：《国共合作成立后的迫切任务》，《毛泽东选集》第二卷。

和民众，开展抗日救亡的宣传鼓动工作，这对于新文化以及知识分子自身与群众的结合起到了强大的推动作用。人民大众已经不是知识分子口头议论的对象，而是站在他们前面的抗战的主体力量。为了有效地宣传、动员群众，知识分子就必须真正了解和熟悉群众，懂得他们的思想，懂得他们的文艺。在通俗文艺的创作和群众文化工作的开展中，民间文艺形式得到了更为广泛的重视和利用。

另一方面，随着战争的进展，特别是转入相持阶段以后，配合着巩固抗日民族统一战线和扩大民众力量的战时政治需要，革命文化界提出了服从抗战文化建设问题，并且把它同对“五四”以来新文化传统的回顾和总结结合起来，进而提出了新民主主义文化的建设纲领^①。解放区和国统区在30年代“文艺大众化”讨论的基础上又开展了“民族形式”问题的热烈讨论，这固然与文艺为抗战服务的现实有很大关系，但着眼点却在于如何评价和继承“五四”新文化的传统以及新文化运动的未来走向。关于民间文艺的性质、形式及其在新文艺发展中的作用问题成为这次讨论其中的一个热点。国统区文艺界出现了把民间文艺形式视为“中心源泉”和全面否定民间文艺的两种极端意见。解放区讨论意见基本一致，既指出民间形式有其接近群众的优点，也指出它不能代替新的形式，对于广大革命文艺家来说，重要的是在艰苦实践中创造出新的民族形式。这样就把民间文艺在新文艺发展中的地位和作用，特别是在文艺民族化、大众化过程中的价值估计得比较准确，为以后广大革命作家认真学习民间文学，创作出具有中国作风和中国气派的作品作出

① 这个过程不超过三年。较早的关于抗战文化建设的文章，例如从贤发表于1937年11月的《现阶段的文化运动》（《解放》：卷第23期），而毛泽东关于新民主主义文化建设纲领的文字发表于1940年1月的《新民主主义论》。

了积极的引导和充分的思想准备。经过“民族形式”讨论以及在“民族的科学的大众的”新民主主义文化目标下的抗战文艺的初步建设，使得民间文艺学具备了一种崭新的时代意义，从而得到了广大文艺界和知识界的关心和助力，同时也使原来就致力于此学科建设的学者受到启发和鼓舞^①。

抗日战争和民主革命的深入发展从客观上要求一切革命知识分子必须无条件地向大众学习。众多知识分子尤其是左翼作家、艺术家怀着高昂的政治热情和历史责任感进入以延安为中心的解放区。但是他们当中的很多人一时还不能适应革命队伍的集体主义生活环境和工作环境，他们带去的“高级”文艺不能为包括部队干部、战士在内的人民大众所接受，他们在思想感情上常常和这些农民的某些习惯、兴趣、爱好等发生冲突。这种情况的发生有着复杂的历史原因，知识分子受传统文化人心理的制约，缺乏对农民群众革命作用及精神文化的了解和尊重固然是一个不可忽视的原因；受了西方文化的影响，在价值观念上与中国农民身上的某些狭隘思想格格不入也是一个可以理解的原因。但是在革命战争的危急环境中，这种与群众在思想感情上的隔离，显然有悖于战争对知识分子的要求。1942年毛泽东发表了《在延安文艺座谈会上的讲话》，针对暴露出来的上述问题，从革命战争的全局出发，系统阐述了文艺与群众的关系问题。《讲话》要求作家、艺术家必须向工农兵学习，和工农兵打成一片，并为之服务。《讲话》对群众固有文化和文艺给予了积极的评价，号召作家们必须重视它，喜爱它，学习它。《讲话》还强调了文艺的普及与提高的关系，指出作家应充分注

① 钟敬文于1939~1940年间撰写的《民间艺术探究的新展开》（《钟敬文民间文学论集》第21~27页）便是结合当时文化背景预见到学科发展前景的代表作。

意到群众的实际需要，充分照顾到群众的接受能力和欣赏习惯。这样，通过民间文艺来了解群众的需要以及运用民间文艺形式进行战时宣传就成了当然要作的事情。在《讲话》强有力的指导和规范下，解放区文艺工作呈现出新的容貌，民间文艺工作成为其中重要环节。广大作家艺术家纷纷走到群众当中采集、学习和运用改造民间文艺，同时还对它进行了一些方面的研究探讨。更重要的是，与上述对现实问题的明确回答相比，《讲话》在民众与知识分子、普及与提高等诸多关系的论述上，体现出历史唯物主义和辩证法的思想光辉，促使民间文艺研究在新文艺事业中取得了显要位置，进一步强调了民间文学工作对整个人民文艺，乃至新文化建设所具有的不可或缺的作用。毫无疑问，《讲话》对我国现代民间文艺学的发展产生了巨大的推动力和深远的影响。

在解放区，许多文艺工作者都在吸收民间文学的营养进行创作的同时，对土生上长的民间文艺进行了调查和搜集，并在十分困难的条件下编辑和出版了若干成果，利用各种机会发表介绍和评论的文字，特别是一些文艺团体及个人还开展了专题研究。这些都属于民间文艺研究在不同层次上的活动。

解放区的民间文艺研究就参加人员的队伍上看，具有相当的广泛性：既有作家、艺术家，又有民间艺人；既有从事群众工作的干部，又有新成长起来的文艺活动积极分子。就其影响来看，它使解放区内外的文艺界、文化界人士知道了以往不曾知道的许多民众自己的文艺传统，并从中感受到人民群众的创造精神和美好心灵。这些搜集、评论和探讨工作还具有促进文艺发展的明确意识，许多作家经由自己亲身调查采录或间接吸取别人成果，努力在创作中加以吸收和消化，将民间文艺融化到自己的创作之中。与此相关的讨论，还为作家运用民间文艺从事创作，提供了新鲜经验。此外，对民间艺人个体和团体的

调查报告也成为民间文艺研究工作中的新领域，这一切都与当时具体的政治、文化环境密不可分，与人民文艺的成长过程协调一致。

解放区民间文艺研究或带有研究性质的工作，比起抗战前的苏区有了重大发展，它大体经历了不断深入的三个阶段。

第一个阶段，自1937年抗战爆发到1942年毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》发表。在这一时期，一部分革命文艺工作者为创作出群众喜闻乐见的文艺作品，带头深入群众，搜集并研讨边区的民歌、曲艺、戏剧等民间文艺形式。1937年延安成立的西北战地服务团是最早开展这一工作的。1939年作为中国民间音乐研究会前身的“民歌研究会”成立，他们从音乐方面对民歌进行了搜集、介绍和研究工作。柯仲平这一年于安塞写了《论中国民歌》一文。周文在1940年发表了《搜集民间故事》等两篇文章，强调从观念上区分民间文学的真伪问题。

1941年，晋察冀边区，展开了关于秧歌发展前途的大讨论，讨论的焦点是民间秧歌的思想内容与艺术价值问题。

此外在这一阶段，解放区文化界、文艺界人士还就“民族形式”问题展开了讨论，反映了他们对民间文艺的认识。

第二个阶段，从《讲话》发表到1945年抗战结束。由于《讲话》精神的有力引导，广大作家、艺术家为创作出为老百姓喜闻乐见和真实反映工农兵生活的文艺作品，自觉深入到农村中去，向民间文艺学习，涌现出许多重新认识和评价人民创作的文章，并出版了不少刚刚搜集上来的民间文学作品和民间文艺作品。

1943年春节，延安举行了盛大的秧歌运动，许多文艺家在《解放日报》等报刊上发表文章，高度评价秧歌的艺术性，其中周扬、艾青等人的文章都带有相当深入的学术研究性质。

《讲话》之后，延安文艺界从事文艺教育和理论研究工作的

同志，结合整风，重新确定办学方针，以使理论和文艺都能与群众相结合。这期间，周扬、何其芳、张庚等发表文章，对民间文艺在文学发展中的地位问题进行了理论论述。

在广泛搜集民歌、故事、谚语、年画、窗花的基础上，文艺工作者和艺术院校师生通过办展览等形式展示他们的收获。马烽在晋绥搜集故事并陆续加以编辑。

对民间艺人和社团的调查、评介，是这一时期民间文艺研究的新领域。1946年，吕骥写成《中国民间音乐研究提纲》。何其芳发表了《从搜集到写定》，提出了民间文艺的搜集和研究应当遵循科学性的原则。

这一阶段，有关民间文艺研究方面的文章逐步增多，反映出整个延安知识界对民间文艺重要性的认识，已经从自发走向自觉。

第三阶段，解放战争的三年多时间。由于战局的变化和人员的流动，这一时期的民间文艺研究工作受到限制。但是由于后来的农村土改运动在各地相继展开，文艺工作者组织农村群众性文艺活动仍成为一项重要工作，并且更为活跃。这样，各解放区反映农村斗争现实的歌谣和故事等受到突出重视并被收集上来。加上前一阶段的连续积累，故事集、歌谣集出版渐增，特别是《陕北民歌选》等书以其科学性的注释和分类，令人耳目一新。与此同时，这类出版物的书评或序言，也反映出了这一时期人们从事民间文艺搜集工作的指导思想。

冀鲁豫等解放区在团结和改造民间艺人方面取得了许多经验，与此相关，此时也出现了不少对农村、集镇传统说唱、戏曲方面的评析文章。

解放区作家在借鉴和吸收民族民间文艺传统的基础上，创作出《李有才板话》、《白毛女》等文艺作品，这些作品的影响所及，遍及解放区内外。这些成功范例，坚定了人们学习民间

文艺的信心，畅谈对民间文艺的认识，阐述民间文学与作家文学关系方面的文章也多了起来。

民间文艺研究文章的结集《民间艺术和艺人》、《秧歌论文选集》、《民间音乐论文集》等从1946年开始陆续问世，显示出民间文艺研究在解放区所取得的可喜成果。

新中国诞生前夕，第一届全国文代会召开。大会上，周扬所作《新的人民的文艺》的报告，对解放区运用和研究民间文艺的成绩，进行了全面的总结和充分的肯定。

解放区的民间文艺研究始终与革命文艺的发展同步，它为建设新的人民文艺做出了自己的努力。它这种与革命战争紧密相联的特点为我国现代民间文艺学增添了独特的魅力，并产生了广泛的影响。但是我们也应看到解放区的民间文艺研究工作亦存在许多局限与不足。首先，它过分强调民间文艺在作家创作中的源泉作用和民间文学强大的政治宣传功能，缺乏独立的学科意识，因而未能根据民间文艺的特点，对民间文艺作出本质概括和系统分析。尽管有不少研究文章提出了一些科学的见解与学术的判断，但在学理上始终缺乏完整性、系统性，结果也使得如何利用民间文艺的“应用”研究，因缺少基础理论的依托而存在某些理解上的片面。其次，解放区的民间文艺研究仍属于一般文艺学范畴，虽然认识到民间文艺比大多数作家的高级文艺更具有接近民众的长处，也看到它与现代新生活有着许多距离，但认识层次总的来说不够深入，即未能按特殊文艺的眼光理解它固有的艺术创作规律和美学风范，探寻它作为人民实际生活的有机组成部分，而形成的文化品格和社会作用。与此有关，研究和讨论民间文艺还应当就它艺术价值之外的其他文化内涵给予更多的注意，从而达到整体认识的目的，而这方面研究当时也较缺乏。

这些局限的存在，从根本上说是当时特定的战争环境使然。

当时包括对民间文艺的采集、研究和应用在内的整个文艺工作，都必须绝对服从动员群众、组织群众，夺取战争最后胜利的需要，单纯的学术研究显然不合时宜。另外，当时在解放区对民间文艺进行研究和从事有关工作的人员，绝大多数都是专业或业余的作家、文艺骨干，他们的特长是创作，而不是研究，而本来就为数不多的民间文艺学专门人员又未曾到达过解放区。战争阻断了他们之间可能发生的学术联系。这也是解放区民间文艺学无法学术化的一个重要原因。

新民歌运动与民间文学

张文（1929— ），男，山东烟台人。原中国民间文艺家协会书记处书记，《民间文学》主编。代表作有《民间文学入门》等。

打倒“四人帮”以后，在党中央的领导下，各行各业都在总结三十年来的经验，以利于更快地实现四个现代化，这是一件大好事。在文艺界，同志们回忆过去的经验教训时，不少同志提到了新民歌运动和新民歌的问题，有的同志批评了一九五八年“民歌”创作中的反现实主义倾向^①，有的同志认为新民歌运动是“大跃进的遗腹子”、“早产儿”^② 等等。在这里我也想提出一些自己的看法，以就教于各位专家和广大读者。

新民歌运动的兴起

每个时代都有各自的民歌，这一时代的民歌同过去的时代的民歌比起来，就是新民歌。因此，我们这一时代的新民歌，

① 新民、耘青：《一九五八年民歌创作中的反现实主义倾向》。

② 公刘：《诗与诚实》，见《文艺报》1979年第4期。

早就产生了。从中国共产党登上政治舞台、领导中国人民革命以来，就已经产生了不少新民歌，例如大革命时期、十年土地革命时期、抗日战争时期、解放战争时期都产生了不少新民歌；建国以后也产生了许多反映土地改革、抗美援朝、农业合作化、工商业社会主义改造等内容的新民歌。但是新民歌形成一个运动还应当是一九五八年的事。

新民歌运动之所以在一九五八年形成，有如下几种因素：

建国以后，广大劳动人民翻了身，政治上、经济上都获得了解放；在党的领导下，我国的经济恢复得相当快，人民生活有了较大的改善；党的各项政策，的确符合广大人民的利益和要求，深入人心，党在人民群众中的威信空前高涨；特别是农业合作化和城市工商业、手工业的社会主义改造以后，所有制及生产方式起了根本的变化，这种变化，不能不影响到精神生产，不能不在新民歌中有所反映。做了主人的劳动人民，从现实生活中看到了社会主义的美好前景，内心深处对党、对领袖发出了由衷的赞颂和欢呼，真是从未见过那样地精神振奋、意气风发、斗志昂扬。“情动于中而形于言。言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故咏歌之”，就是在这种令人鼓舞的年代里，产生了不少反映时代脉搏的新民歌。《诗经·魏风》的《园有桃》里有一句：“心之忧矣，我歌且谣。”义愤出诗人，为某些不平，抒发心中的最强音，古代有屈原、文天祥等，当代有“四五”运动的英雄们。但是，“诗言志，歌咏言”，心有所感，即可发而为歌。不只是在忧愤的情况下才有志，才创作诗歌，在人们欢乐的时候，精神振奋的时候，也会产生豪言壮语，也会酣歌狂舞、进行诗歌创作的。一九五八年新民歌运动之初，即处于这种状态，所歌者多系人民的豪情壮志，对党对领袖的发自内心的赞颂，也有着对更加美好的未来的愿望和憧憬。这是合乎诗歌创作规律的。

在上述情况下产生的新民歌，引起了人们普遍的注意。这种注意在一九五八年二月初召开的第一届全国人民代表大会第五次会议上比较强烈地反映出来，不少代表的发言中引用人民的诗句来表述当时各地区人民的欢欣鼓舞和冲天干劲，这些诗句，人们称之为“最好的诗”、“时代的号角”、“大跃进的战鼓”等等。

毛泽东同志很早就比较注意民间的文学艺术，对新民歌也给予了及时的和必要的关注。自一九五八年三月至一九五八年五月，在党的会议上连续四次讲到了搜集民歌及有关的问题。在那年三月的成都会议上，他倡议搜集民歌，并责成与会同志负责。同时指出，中国诗的出路：第一条是民歌，第二条是古典，在这个基础上产生出新诗来。形式是民族的，内容应该是现实主义和浪漫主义的对立统一。还讲到，搜集民歌的工作，北京大学曾做了很多。我们来搞可能找到几百万成千万首的民歌。在那年四月的武汉会议上又一次提到搜集民歌，并明确指出，军队也要从士兵中搜集。那年五月党的八大二次会议上，又连续两次谈到民歌的问题，并借新民歌的语言来鼓舞士气。在看到报纸上有“要高山低头，要河水让路”的诗句时说：这话很对！高山嘛，我们要你低头，你还敢不低头！河水嘛，我们要你让路，你还敢不让路！这种设想是不是狂妄呢？不是的，我们不是狂人，我们是马克思主义者，实际主义者。我们主张革命精神与实际精神的统一，这在文学上叫做革命的现实主义和革命的浪漫主义的统一。我们提倡的革命精神不是脱离实际，而是两方面的一致。因此，不是狂妄。在周扬同志在这次会议上就新民歌问题作了题为《新民歌开拓了诗歌的新道路》的发言以后，毛泽东同志认为，周扬同志的发言讲到新民歌，很好。并再一次提出各地都应该搜集一批民歌。新民歌要，老民歌要，革命的要，一般社会上流行的也要。而且具体地提出了搜集的

办法。

毛泽东同志的这些讲话，对一九五八年中国新民歌运动的形成和发展起了巨大的影响。

那年的四月十四日，《人民日报》发表了《大规模地收集全国民歌》的社论。从四月初开始，各省市的党组织先后发出了关于立即组织搜集民歌的通知，全国不少地委、县委也对其下属党委发出了类似的通知。这些通知，都强调了搜集民歌的重要意义，甚至强调指出：这是“当前的一项政治任务”。据此，各级党委都陆续成立了采风的组织和编选机构。

与此同时，全国各地文艺界的知名人士对这一运动也表示了极大的热情和关注，郭沫若同志在四月十四日就《民间文学》编辑部提出的“关于大规模收集民歌问题”、对当时搜集民歌中存在的一些问题作了解答。四月二十六日首都文学家、诗人和民间文艺、音乐、戏剧工作者近百人进行了关于如何搜集、整理和研究民歌问题的座谈。各地的文学艺术界对如何向民歌学习这一问题都十分重视，并进行了广泛的讨论。到了七月间，中国民间文艺研究会在北京召开了民间文学工作者第一次代表大会，制订了“全面搜集、重点整理、大力推广、加强研究”的工作方针。这些都对新民歌运动的形成和发展产生了不小的影响。就这样，一个规模浩大的所谓“全党动手、全民采风”的新民歌运动，自下而上又自上而下地形成和开展起来了^①。

怎样看待新民歌运动中出现的问题

新民歌开始之所以能够引起普遍地注意，应该说它在思想内容、艺术魅力方面自有其独到之处，它的产生是合乎创作规

^① 这一节曾参考天鹰同志的《一九五八年中国民歌运动》第64~66页。

律的，真正是广大人民的心声，也是适合于当时社会需要的。至于自上而下地倡导搜集民歌、编选民歌、研究民歌，提倡文艺界要向人民学习，向民歌学习，这也是无可非议的。但是，自上而下地提倡创作新民歌，以至发展成“人人写诗”，“人人画画”，并强调“作为政治任务”来完成，把属于精神生产的文艺创作加上了一定的强制性，“采风”者自己刮起风来了，这就违反了创作规律。真理越过一步就变成了谬误。再加上当时共产风、浮夸风、瞎指挥风到处横行，刮风的人往往腰悬上方宝剑，手执生死簿，生、杀、予、夺，为所欲为。真正的劳动人民心里有话不敢说，有歌不敢唱，唱了怕蹲篱笆于^①。有的歌，采风者不敢搜集，收集了来，报刊也不敢发表。于是新民歌成了某些人玩弄登龙术的敲门砖，成了他们的奴仆和工具，产生了一些并不是人民心声、也不代表广大人民利益却又挂着民歌招牌的东西，它们是某些人强奸民意的产物。有的同志指责新民歌“在为浮夸风、共产风、瞎指挥风呐喊助威，背离了文学必须真实地反映生活的最根本的原则”^②，这实在不能不为新民歌叫屈喊冤！因为新民歌也是被这三风糟践了的，它同样是受害者。那些冒牌的东西以假乱真，败坏了新民歌的名声。

有的同志还指责新民歌“把愿望当成现实，用幻想美化生活，抒写不实，感情不真，因而现实主义的基础不牢，根基不固，这正是它的致命弱点。一九五八年民歌中的所谓‘革命的浪漫主义’的夸张和幻想，不正是那种脱离现实生活的、凭空臆造的反现实主义的倾向吗？”^③ 有的同志说：“新民歌运动的确有英雄主义的东西，其中最宝贵的就是没有多久就终于被挫伤

① 见《哈尼族民歌》的说明，《民间文学》1980年第7期。

② 新民、耘青：《一九五八年新民歌创作中的反现实主义倾向》。

③ 新民、耘青：《一九五八年新民歌创作中的反现实主义倾向》。

了的千百万群众的积极性。……最不好的就在于它一味片面强调浪漫主义，而忽略了现实主义；尤其荒谬的是，它把艺术上的浪漫主义变成了政治上的实用主义，走过了头。”^① 这些同志不辨真伪地把所有罪责一律推到新民歌头上，这是不公平的；不能把浮夸的东西算到浪漫主义的账上，更不能把革命的浪漫主义与现实主义完全对立起来，认为浪漫主义就是反现实主义的，也是违反对立统一的辩证关系的。不容否认，在新民歌运动中这些现象是存在的。但是，既要总结经验教训，就必须透过现象看本质，找出问题的症结所在，才能正确地吸取经验教训，有益于现在和今后的工作。产生这些现象的根源是什么？是千千万万劳动人民把愿望当成现实，用幻想去美化生活吗？是新民歌挫伤了千百万群众的社会主义积极性吗？是什么人把艺术上的浪漫主义变成了政治上的实用主义？很显然，民歌本身不会如此，创造民歌的广大劳动群众也不会如此，他们同样都是“三风”的直接受害者，当人民被弄得吃饭、穿衣都发生困难的时候，是不会用幻想去美化现实的。

新民歌运动中有没有极左的、形而上学的东西？有，而且还不少。这正是引起人们回顾总结这一运动的原因之一。新民歌与当时的政治运动、工农业生产密切联系着，对横行一时的“三风”和形而上学的东西，必然有所反映。当时是钢要大炼，地要深翻，食堂要大办，吃饭不要钱（没有多久，就大家饿肚皮了）。有的地方甚至提出三年内进入共产主义。采风也是“全党动手、全民采风”，面采风的办法又是层层下达，作为政治任务来完成。这不仅产生了一大批假民歌，就是精选过的《红旗歌谣》中也还会有浮夸、不实事求是的东西，例如，题为《铺天盖地不透风》的一首民歌是这样写的：

① 公刘：《诗与诚实》，见《文艺报》1979年第4期

玉米稻子密又浓，
铺天盖地不透风，
就是卫星掉下来，
也要弹回半空中。^①

这里一味地喧嚷密植，既没有一点科学精神，也没有艺术性，更谈不上什么浪漫主义。还有一首叫《一座粮山高万丈》：

一座粮山高万丈，
白云缠在山腰上；
太阳累得汗长淌，
半天爬不上山岗。^②

头两句形容丰收之后粮堆高大，还无不可，后两句就近于荒谬了。谁见过或者可以想象得出太阳淌汗的样子？多么高的山太阳半天还爬不上去？艺术的夸张，总是在现有形象的基础上进行的，它描绘的意境、形象不但能给人以强烈的感受，而且应给人留下广阔的想象的余地，发人深思（如大家熟知的“白发三千丈”等名句）。这里的夸张已经越出了人们可以想象的范围之外，它所描绘的形象、意境，给人的印象都是模糊的。应该说这样的诗是超越现实的，是浮夸的。《红旗歌谣》是从千百万首民歌中精选出来的，尚且有这种情况，那么在民歌的海洋里，比这更甚的情况当然是不会少的。

在理论批评工作上，一九五八年新民歌运动时期也确有形而上学的、极左的风气，如民间文学是文学的正统、主流啦，

① 见1959年版《红旗歌谣》，第217页。

② 见1959年版《红旗歌谣》，第220页。

最突出的例子就是对“创作需要才能”的批判。王昌定同志讲了一句“创作需要才能”和几句对民歌不那么恭维的话，就遭到了批判、围攻，甚至成了政治问题，这显然是错误的。难道创作不需要才能吗？至于为什么会出现这样的事情，倒确是需要认真总结的。笼统地归罪于新民歌运动或新民歌，甚至全盘否定新民歌运动，那既不是实事求是的态度，也无济于今后的工作。因为不仅在新民歌和新民歌运动中出现过上述情况，在文学的其他门类、甚至其他行业中也有类似的情况不断出现过。到了“四人帮”手里，这些东西又被他们发展到登峰造极的地步，为害非浅。我们回顾过去，是为了现在和将来，为了使我们的工作做得比过去更快更好，不能泼洗澡水连孩子一齐扔掉，必须实事求是、严肃认真地进行细致的总结。成绩和缺点，都不能夸大或缩小，否则，不但无济于事，而且还会重复过去的错误，或犯另一方面的错误。这样的教训已经不少了。

新民歌运动的作用和意义

一九五八年新民歌运动给民间文学带来了巨大的影响，这一点后面再谈。现在只就文化工作和文学工作方面谈一下它的意义和作用。

新民歌运动是中国人民获得解放以后第一次大规模的采风运动，也是一次广泛的群众创作运动。新民歌的大量涌现，是我国劳动人民在政治、经济上取得初步胜利后的抒发豪情壮志之作，是广大人民在文化上求翻身或者说向文化进军的第一次冲锋的一翼。在这个意义上，新民歌运动在中国人民文化史上是很可宝贵的。在短短的时间里，全国各地即有数以千计、万计的民歌集出版，这在我国的风采史上是空前的。《红旗歌谣》现在看来，选得还不那么精，有些作品还存在这样那样的毛病，

但大多数作品是优秀的，正像《编者的话》中所说的，它们“着想超拔，形象鲜明，语言生动，音调和谐，形式活泼”。在这样短的时间里，有这么多的优秀民歌涌现，它们同旧时代的民歌相比，具有迥然不同的新内容和新风格。有的同志全盘否定新民歌运动和新民歌，连当时脍炙人口的《我来了》这样有名的作品，也说成是“在宣扬人可以轻而易举地把愿望变成现实，既助长了浮夸风的发展，又开创了超现实的人物形象的先河”。把《堆稻》这样构思新颖、很有诗意的作品，也认为是“明显的浮夸”。这就有点过于求全责备了。若是这样，像“白发三千丈”那样的名句就不能存在，人们也就无法写诗了。

新民歌运动初期的一些作品，是各条战线的劳动人民热情高涨、激情奔放的自由创作，是人民感情的真实抒写。民歌和劳动在社会主义、共产主义新思想的基础上重新结合起来，开一代诗风，引起了广泛的注意，掀起了一次规模宏大的关于诗歌道路问题的讨论，对我国新诗的发展，起着积极的影响。在运动中所提出的我国新诗的出路问题和革命的现实主义与革命的浪漫主义相结合的创作方法问题，近年来有的同志提出了异议，甚至加以否定。类似这样的问题，是需要经过较长的历史实践去检验的，仍是我们文艺界实践、探索、讨论的重要课题，其影响到底如何，还是让艺术实践去证明吧！

新民歌反映着人民的现实生活，跳动着时代的脉搏，以其特有的艺术魅力引起了各界以至最高领导的注意，借政权之力，普遍地开展了一个采风运动。它突出地反映了当时的“总路线”、“大跃进”、“人民公社”三大运动，对这些运动进行了普遍而深入的宣传，当然起着某种推波助澜的作用；而生产斗争和政治运动的正确与错误，都必然地直接影响着新民歌的创作，新民歌中必然有所反映。从当时产生的新民歌的总体来看，对三大运动的成绩、缺点、错误都有所反映。民歌总是奇特地伴

随着历史的。在这一意义上说，它又是我们认识那段历史、总结经验的资料。

新民歌运动对民间文学工作的影响

新民歌运动对我国的民间文学工作产生了巨大的影响。

首先，是通过运动使民间文学工作获得了比较普遍的重视。自《诗经》、《楚辞》开始，我国的民间文学就与作家文学有着千丝万缕的关系，不少著名的文学家，都是比较注意从民间文学中吸取营养的。毛泽东同志早在革命初期就比较重视民间文学的宣传教育作用，一九四二年《在延安文艺座谈会上的讲话》中，又特别强调向人民学习，注意人民群众的萌芽状态的文艺，号召革命的文艺工作者，到群众中去，到火热的斗争生活中去，产生了比较好的效果。不只是收集出版了《陕北民歌选》等，而且产生了一批具有民族风格、民族气派、为广大人民喜闻乐见的作品，如《王贵与李香香》、《白毛女》等。但是，民间文学工作仍然没有引起足够的重视。一九五八年新民歌运动中，全国（台湾省除外）各省、市、自治区，各地、县一级的文艺宣传部门，都纷纷设立了民歌的采录编选机构；在新民歌运动的推动下，中国民间文艺研究会除召开大会制订了工作方针外，还同中国科学院文学研究所一起，制订了“三选一史”（即各民族各地区都编民歌选、故事选、长诗选，每个民族都写出一部文学史或文学概况）的计划；少数民族多的地区，大都组织力量对某些民族的民间文学进行了调查采录，有十几个民族初步写出了文学史或文学概况；北京师范大学还组织力量写了一部《中国民间文学史》……尽管运动中出现了这样那样的问题，对民间文学工作，的确起了巨大的推动作用。

第二，自下而上又自上而下开展起来的新民歌运动，不仅

收集、编选了大量的民歌集，而且推动着广大人民群众的文艺创作普遍开展。以诗配画的形式带动了农民画画；在新民歌的影响下，新故事的编写讲说活动也逐渐开展起来；新的民间谚语、民间笑话也更加活跃起来。

第三，在广泛的采风运动中，通过调查、采录、编选的实践，培养和锻炼了一大批民间文学工作者。他们具有一定的实践经验和专业知识技能，对后来民间文学工作的进一步开展，准备了力量。

第四，新民歌运动检验了我们过去的民间文学理论，或者说在新的情况下，对民间文学的理论与实践提出了一系列的新问题。

什么是民间文学？提出这样的问题来似乎是幼稚可笑的，但在社会主义时期，群众创作活动普遍开展的情况下，却是一个根本性的实际问题。例如我们前面提到的那些强奸民意产生出来的“民歌”，是不是民间文学？按照我们对民间文学的理解，严格说来，它应该是阶级社会中的产物（阶级出现前的作品不包括在内）。由于阶级的对立，才产生了作家文学与民间文学的分立。在阶级社会里，广大劳动人民被剥夺了掌握文化、享受文化的权利，而在生产斗争和社会生活中又有许许多多的思想、感情需要表现，有很多的宝贵经验需要传授，不得不用祖宗留下来的、也是统治阶级无法剥夺去的口头方式进行创作，在口耳之间代代相传。由于这种创作、流传条件的限制，就产生了人们常说的民间文学的口头性、集体性、变异性、匿名性等等特点。民间文学是生产者的文学，最本质的特点是它直接表现了劳动人民的思想感情、愿望和要求，也就是它在思想内容方面的阶级性。跟着时代的前进，社会的变迁，我们进入了社会主义时代，阶级对立、阶级压迫和剥削消灭了，劳动人民成了国家的主人，党和政府与广大人民的利益一致了。人民进

行文艺创作时除了历史遗留下来的文化水平较低外，没有什么限制了，劳动人民同作家所要表达的思想感情、愿望和要求也基本上一致起来，或者说越来越一致了。因此，原来民间文学的那些特性都已经在逐渐改变或消失。例如口头性，虽然不少地区的人民还有唱山歌、讲故事的传统习惯，但大都已经能够用文字进行创作了，用文字创作之后再讲、唱的情况已比较普遍，或者即兴口头创作后，马上就可以用文字记录下来。集体创作的情况，虽然在个别情况下还会出现，但大部分是个人在用文字写作了，虽然在报刊发表和讲唱过程中还会有某些加工、改动，但那都是比较小的改动，一经发表之后，再进行改动的情况就更少了，而且都是写清作者姓名的。因此，集体性、变异性、匿名性都在改变，那么除了传统的形式和表现手法外，社会主义时期的民间文学到底还有哪些特性呢？这就给民间文学的理论工作者提出了新的研究课题，这也是实际工作中急待解决的问题。

与上面问题联系着的就是民间文学发展的趋向问题，或者说社会主义时期民间文学的发展问题。有的同志认为：社会主义时期民间文学有了剥削和压迫，也就无所谓民间文学了，只有社会主义时期才有民间文学。有的同志认为：社会主义时期民间文学有了群众创作的区别。在作品中有的继承传统，有的继承民间文学，有的继承民间文学的传统多些。有的同志认为，社会主义时期民间文学已经没有什么区别了，社会主义时期民间文学已经没有什么区别了。

周扬同志及时地注意到这个问题，提出了两大文化传统逐渐合流的想法。

我国是一个多民族的、幅员广大、生产和文化都比较落后的国家，国内各民族、各地区之间，生产和文化的发展又很不平衡。在大中城市及某些地区，由于文化发展较高，电影、电视已经普及或接近普及，唱山歌、讲故事的习俗早已改变或很少见到了，而在另一些地区，特别是交通不便的某些少数民族

居住的地区，那里的人民常年看不到一次电影，其他现代化的文化生活更少；这些地区的人民又多数是有唱山歌、讲故事的传统习惯的，唱山歌甚至成了他们生活中的重要组成部分。因此，唱山歌、讲故事及某些传统的节日习俗，仍然是他们的主要文化生活。两大文化系统的合流，在这些地区必然是随着经济、文化的发展逐步实现的。民间文学在这些地区，一个相当长的时期内还会是一股强大的力量。在逐步合流的过程中，又必然伴随着广泛地群众创作的蓬勃发展。那么，社会主义时期（或者说在这个逐步合流的过程中）群众创作和民间文学如何区别？民间文学到底有些什么新的特征？这就必然地提出了社会主义时期民间文学的范围界限问题。一九六〇年三次文代会期间，民间文学方面对这个问题的争论，至今没有得到很好的解决。

这个问题不仅牵涉到一系列理论问题，还是当前民间文学工作中迫切需要解决的实际问题；它直接关系到中国民间文艺研究会和各地分会的工作方针和任务，关系到中国的民间文艺学建立在什么基础上的问题。中国民间文学工作者第一次代表大会制定的工作方针是：“全面搜集、重点整理，大力推广、加强研究。”天鹰同志在他的《一九五八年中国民歌运动》中提出的是：“在社会主义社会里的民间文学工作者面对着两方面的任务：一是对于历史上流传的人民作品和人民创作规律的研究，这是在资本主义条件下，民间文学工作的全部任务；另一是对社会主义人民作品和人民创作规律的研究，这是在社会主义条件下，民间文学工作者的新任务。”还提出：“相信群众能够创作新民歌，并且结合政治运动、结合生产运动，认真地发动群众性的民歌创作，这应该是社会主义民间文学工作，与其他阶级的民间文学工作带有根本性的一个区别。”^① 张弘同志认为领导群众“改旧编新”是当前

① 天鹰：《一九五八年中国民歌运动》，第134、82页。

“民间文学工作的基本任务”^①。很显然，三种提法是不相同的。可以证明对民间文学的认识是很不一致的。

由于上述问题没有及时解决，不仅在理论上歧说不一，在实践上也出现了混乱。例如同是运用传统的民间文学形式的群众创作，新民歌是民间文学，新故事是不是？同是民间艺人的新创作，毛依罕的《铁牯牛》、康朗英的《流沙河之歌》、波玉温的《彩虹》是民间文学，那么侯宝林创作的相声、高元钧创作的快书和一些名艺人创作的鼓书是不是民间文学？某些戏曲艺人利用地方戏的形式创作的地方戏是不是民间文学？民间歌手的新作算民间文学，知识分子创作的民歌有的就算，有的就不算，为什么？总得讲出点道理来吧！新民歌运动以来，报刊上发表的所谓新民歌，大部分是知识分子的创作，群众创作同民间文学到底有什么区别？新民歌运动以来，涌现了一大批民间诗人、歌手，还没听说谁是民间故事家，是没有这样的人才吗？那么出版了那么多民间故事书，是从何而来的呢？这些矛盾、混乱现象，都与上面提到的范围界限、特征等重大问题有关，是新民歌运动以来提出的新问题。这些问题的解决已迫在眉睫，如不认真解决，已经妨碍民间文学工作的正常开展了。希望有关单位及人士，能够做点切实的调查研究，总结一些历史的经验教训，在百家争鸣方针指导下，实事求是地写出一些带有指导性的文章来，以理服人，取得个大体一致的认识，对民间文学事业的发展，就可说是功德无量了。

一九八〇年六月于金台西路

（原载《民间文艺季刊》第一集，1981）

① 参看《社会科学战线》1978年第2期

四十年来吴语地区的民间文学

天鷹（1921～ ），男，浙江慈溪人，原名姜彬。曾任上海文艺出版社总编、副社长，上海社会科学院文学研究所所长。现任中国民间文艺家协会副主席，上海民间文艺家协会主席，上海民俗学会会长等职。代表作有《论歌谣的表现手法及其体例》、《中国民间故事初探》、《吴越民间信仰民俗》、《区域文化与民间文艺学》等。

近四十年来，吴语地区民间文学的进程，可以分为二个阶段。即从 1949 年开国到 1966 年“文化大革命”的十七年，和 1978 年以后的新时期。

第一个阶段，我们是承袭了五四以来民间文学工作的基础，和解放区革命文艺的传统来搜集和研究民间文学的。这个阶段的民间文学工作具有几个明显的特征。

一、与音乐和演唱活动相结合：这个阶段的初期，吴地的民歌搜集最早是与音乐界结合进行的；举例说，苏南文学艺术界联合会就在 1952 年 8 月发出号召，要全区的文艺工作者，搜集和整理民间音乐，到第二年的春天，共收到民间歌谣和戏曲二千二百七十五首。上海和浙江的音乐界也致力于民歌的搜集、

音乐界的搜集民歌，其重点自然在曲谱方面，但同时也记下了与曲谱相关联的歌词。在五十年代的初期，在采集民歌的基础上，曾举行过多次民歌汇演活动，这种汇演从下到上层层选拔，先从县里挑选歌手和作品，然后集中到省里和华东大区汇演，经过评选挑出好的歌手和节目，参加全国的汇演。在初期，这种方式较好地推动了民间音乐和民间文学的搜集和整理，使民间艺术得到社会的初步重视。

二、群众性：这个阶段的前期，民间文学队伍还没有形成，但在党和政府的支持下，它却成为一个群众性的事业。当时做群众文化工作的，省、市有群众艺术馆，县有文化馆，搜集民间文学由政府规定作为文化馆的四大任务之一。各县文化馆都搜集了相当数量的民间文学作品，不少被印成了小册子，再流到群众中去推广。不少地方并在此基础上编印成书，正式出版，如上海市群众艺术馆，就编辑出版过《上海歌谣》，青浦县出版了《青浦田歌》等等。这使民间文学的搜集和整理不仅仅是少数专家的事，而且成为一个群众性的事业。

三、和政治运动的结合：这个阶段后期，和五八年生产上的大跃进运动一起，出现了一个新民歌运动。文艺创作以运动的形式加以推进，这在历史上并不是没有的。如我国古代的古文运动，现代的白话文运动和欧洲的浪漫主义运动等等，但文艺创作和政治运动同步进行的情况，却是史所少见的。这结果是政治运动出现偏向的话，文艺创作也一定会出现偏向。所以，生产上的大跃进运动刮起了共产风、浮夸风的时候，同样延及到新民歌运动。新民歌运动的是非得失，是个需要专门加以探索的问题，这里不能详论。从民间文学工作的角度看，作为一种历史现象，当时在特定条件下出现的新民歌运动，除了存在着很大的偏向外，对推动我国的民间文学工作也有一定的作用。首先，这个运动使民间文学得到了一次大的普及；其次，除了

新民歌创作外，当时提出了全面搜集的方针，传统民歌、民间故事和谚语也有较多的搜集和整理。这个阶段的前期，吴语地区的民间文学，比较关注的是民歌，从这之后，民间文学和其他形式也在一定程度上受到了重视。再其次，民间文学的队伍得到了较大幅度的成长，这使我们在“文化大革命”的噩梦刚一过去，在1980年就能够成立中国民间文艺研究会上海分会，并用较快的步伐开展工作。1981年创刊了全国第一个民间文学群众性的报纸《采风》，而后即出版大型理论刊物《民间文艺集刊》（后改名为《民间文学季刊》，已出二十五集）。

在新民歌运动推动下，上海还出现了新故事创作和宣讲活动，在广大的工农群众中，建立起一支为数众多的故事讲述员队伍。新故事究竟是不是民间文学，学术界有不同的认识，这姑且不去论述。新故事的创作和讲述，已发展到全国很多地方，而且至今不息，这倒是应该予以注意的。

第二个阶段，“文化大革命”结束到现在这个历史时期，我国的民间文学工作有许多突破性的进展。在党的改革开放方针的指引下，学术界的思想空前活跃，与国外交流有了很大的开展，在前一阶段被认为是资产阶级学术而受到冷落的学科，如与民间文学密切相关的民俗学、社会学、文化人类学等，重新得到估价，其他各种学派的学说也纷纷被介绍了进来。在这种新的形势下，民间文学和其他学科一样，出现了簇新的面貌。

首先被注意的是关于研究方法的探讨，以前较单一的从文艺学的角度进行研究，现在则注意到了民间文艺的其他功能和价值的方面，逐步提出了多侧面、多角度和多学科的研究，这使民间文学研究的领域大大地扩大了，而建立有中国特色的民间文艺学的提出，则使理论探讨更加活跃和深入了。

由于研究领域的扩大，吴语地区在一九八一年成立了二省一市民间文学协作区，共同推动对民间文学的搜集和研究，商

定了一些共同研究的重大的协作课题。十年来,在协作区的统一筹划下,进行了多次考察活动和学术研讨活动。第一批协作项目有吴歌、有孟姜女传说、白蛇传和梁祝传说等故事;计召开吴歌学术讨论会四次,白蛇传学术讨论会二次,孟姜女和梁祝故事讨论会各一次。这些会议分别由二省一市主持,事先都作了充分的准备,第一步广泛征集资料,新征集的资料出版了资料集子;每次会议收到的论文一般都在三四十篇以上,多的有五六十篇,每个会议都出有专辑或专集。

值得一提的是,在这期间,吴语地区发掘出了叙事长歌三十多部,一般的都在二千多行左右。这结束了历史上吴歌只有短篇而没长制的状况,也打破了汉族没有长篇叙事诗的论断。长篇吴歌的发掘,不但对吴歌是一个新的开拓,而且促进了吴歌研究的进一步开展。

这个协作的另一个重大收获,是吴语地区青年研究队伍的逐渐形成,在第三次吴歌学术讨论会时,应广大吴歌研究者的要求,成立了吴歌学会,会员达一百多人。这为吴歌研究的进一步发展开辟了道路。

由于吴语地区民间文艺工作的发展,也由于全国民间文学学术研究的新的趋向,从1988年开始,吴语地区的民间文艺研究和吴越文化紧密结合起来。1988年12月两省一市的民协领导人员在南京召开会议,决定在全国三套集成总编委会发动的对民间文学作品普查的基础上,在吴语地区开展一个深入的有关民间文学社会背景的广泛调查,以便对民间文学作多学科的深入研究。第一个调查的专题是《民间信仰与民间文学关系的考察》,经过一九八九年一年的工作,已写出调查报告四十余篇,已编选成集子,将由出版社出版。这个调查今年仍在继续进行,我们预计在若干年内,编选调查报告集五到十册,成为吴越地区的系列资料丛书。调查的面也将逐步予以扩大,有关民间文

化的許多方面都在調查之列。在調查報告的基礎上，今年將完成這方面第一本學術著作：《吳語地區民間信仰與文藝關係的考察研究》。

以上所述只涉及到吳語地區民間文學研究工作上的幾個方面，而不是吳語地區民間文學工作的全部。民間文學工作在我國是個規模較大和範圍較廣的事業，在這篇短文中是无法展開來說的。舉例來說，四十年來吳語地區民間文學在組織上有了重大發展，不但省、市成立了民間文藝家協會，而且在許多地區和縣都有民間文藝家協會的組織。會員人數近幾年來不斷增長，正確的數字還難以統計，毫無疑問是要以千來計算的。至於近些年來成立起來的民間文藝的各種分支組織，那就更加難以盡述了。又如，吳語地區從五十年代初期開始，就比较注意出版工作，而且至今仍是這個地區出版工作上的一个特色。這些，我在这裏都无法加以詳細的敘述。由此可以看出，吳語地區在四十年來，民間文學工作像全國各地一樣，有了重大的發展。

（原載《中國民間文藝學的新时代》，敦煌出版社，1991）

贺 嘉

中国民间文学集成是一项 宏伟的文化工程^①

贺嘉（1939～ ），男，吉林四平人。中国民间文艺家协会副秘书长，民间文学三套集成办公室主任，《民间文学论坛》主编。代表作有《中国当代儿童文学史》（合著）、《中日文化交流史》（合著）等。

中华人民共和国成立以来，民间文学的搜集与保护工作取得了显著成绩。特别是 20 世纪 80 年代以后，民间文学界通过拨乱反正，使民间文学工作出现了崭新局面。据统计，1979—1984 年，全国民间文学作品出版 600 余种。中央和地方民间文艺机构，纷纷组织民间文艺工作者开展民间文学的搜集工作，取得了很大成绩，如云南发现傣族《阿銮的故事》达 550 部，

① 原载《民间文学论坛》1989 年第 4 期，收入本丛书时作者又进行了部分修改和补充

广西柳州地区发现长诗 150 多部，湖北、江苏、河南、四川等省也发现了大量长篇叙事诗。少数民族三大史诗的搜集工作取得了新的进展。湖北、黑龙江、贵州、青海编印了为数不少的民间文学资料，一些省、地、县群众艺术馆也在搜集的基础上，编印了本地区的民间文学资料。然而，这一时期的民间文学搜集工作还缺乏全国性的总体规划，各地区民间文学工作的发展也不尽平衡，许多民间故事家和歌手年事已高，他们保存的民间文学精品如不抓紧抢救，很可能会落得个“人亡艺绝”的结果。因此，对全国民间文学的搜集和编纂工作进行统一规划，迫在眉睫。

1981 年 12 月 29 日～1982 年 1 月 2 日，中国民间文艺研究会在北京召开常务理事（扩大）会。会议在讨论今后长期工作规划时，提出要“在普查的基础上，编辑一套《中国民间故事集成》，一套《中国民歌民谣集成》，一套《中国谚语大观》”，并将这一建议写入会议决议。1983 年 4 月 8 日～4 月 17 日，中国民间文艺研究会在北京举行的工作会议上，决定积极着手编纂《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》和《中国谚语集成》三套大型丛书。当时的文化部副部长周巍峙、国家民委副主任洛布桑、中国文联书记处常务书记赵寻等负责同志出席了会议，并对民间文学三套集成的编纂表示关注与支持。中国文联主席、中国民间文艺研究会主席周扬亲自担任民间文学三套集成的总主编。会议决定由文化部、国家民委、中国民间文艺研究会联合发起，在全国范围内组织力量，编辑出版《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》、《中国谚语集成》，钟敬文、贾芝、马学良分别担任各套集成的主编。民间文学三套集成均按现行行政区划立卷，全国将编辑出版民间文学三套集成共 93 卷，总字数超过 2 亿字。1984 年 5 月 28 日，三家主办单位联合签发了《关于编辑出版〈中国民间故事集成〉、〈中国歌谣集成〉、〈中国谚

语集成》的通知》和《关于编辑出版民间文学三套集成的意见》，并以民文字（84）第808号文件，向各省、自治区、直辖市的文化厅（局、民委、民研会分会）发出。《文件》阐述了编辑出版民间文学三套集成的历史意义与现实意义，并就集成的编选范围、方法步骤、组织机构、经费、出版等问题进行了统一的规定。为贯彻落实808号文件精神，中国民间文艺研究会于1984年7月和1985年6月，分别在山东威海和北京召开了两次全国性民间文学集成工作会议。会议制定了《中国民间文学三套集成编纂总方案》和各套集成的编辑体例及有关细则。中央宣传部还转发了1985年6月的工作会议纪要。1986年5月，在北京召开了第三次全国民间文学集成工作会，产生了中国民间文学集成全国总编委会。同年，全国艺术科学领导小组批准将中国民间文学三套集成列入全国艺术科学重点科研项目。

二

民间文学三套集成是在普查的基础上进行的。因此，编纂民间文学三套集成的第一步是对本地区本民族的民间文学蕴藏情况，进行全面调查，这是由学科特点决定的，也是编纂工作的基础。

对于我国各民族民间文学作品的普查采录，自中国民间文艺研究会成立以来，已陆续进行。1979年，研究会恢复工作后，在历次工作会议上，都在强调普查工作的重要性。编纂民间文学三套集成的普查工作，只是以往工作的一种继续，所不同的是，它在以往的基础上达到了一个前所未有的新的高度。编纂民间文学三套集成这样一项宏伟的文化工程，必须充分依靠群众。发动群众是大规模普查采录的前提。当广大群众认识到讲故事，唱民歌，提供谚语以及采录故事、歌谣、谚语，对于保

护和弘扬本民族的优秀文化遗产具有着重要意义时，便会表现出极大的政治热情。全国各地的民间文艺工作者和基层文化工作者都参加了这次大规模的普查采录。据统计，从1984年到1990年这6年间，全国约有200万人次参加了这项工作。他们为了修筑文化长城，摈弃个人利益，艰苦奋斗，无私奉献，“磨破嘴，跑断腿”，不分日夜，不顾寒暑，走乡串户，深入群众，采录了大量的民间文学资料。湖北省京山县年过半百的王克森，听说深山里有位八旬老人会讲故事，他就来到山寨，帮助老人放牛、挑水、切猪菜。他的行动感动了老人，于是，他便把自己知道的故事，一股脑地讲给了王克森。山西省的范金荣从1986年7月到1988年9月，先后9次到尹泽老人家里采录他讲述的故事，从他那里共收录民间故事130余篇，歌谣100余首，后编印成《尹泽故事歌谣集》；河北省和石家庄市集成办公室组织人力，先后对一个只有281户人家的耿村进行了8次普查，搜集故事、歌谣等共480余万字。上海市有5万人次投入民间文学集成的普查采录工作，350多个街道、乡、镇都编印了民间文学集成资料本，22个区、县出版了区、县资料本。特别引人关注的是，上海市区的普查深度超过了郊区，仅在上海城区搜集的民间故事就有3556篇。动员如此之多的群众参与到民间文学普查采录工作中来，其规模之大是史无前例的。

为确保搜集工作的科学性，从1984年到1987年，总编委会共举办三次全国性业务骨干培训活动：

1984年9月在云南召开了有25个省市参加的以讨论普查、采录和翻译为主题的座谈会；

1985年10月在贵州举办了有26个省、市参加的以贯彻各套集成编辑方案为主题的培训班；

1986年10月在江西举办了有28个省、市、自治区参加的以贯彻“三性”（科学性、全面性、代表性）原则为主题的研讨

会。

各套集成的主编、副主编及著名民间文学专家，在此期间或发表讲话，或撰文，或亲自到骨干学习班讲课，强调“三性”原则的重要性，严格把好县卷质量关。为了便于各地在编选过程中进行具体操作，总编委会于1987年3月邀请故事集成副主编许钰、张紫晨，歌谣集成副主编张文，谚语集成副主编李耀宗，共同讨论，分别执笔，编写了《中国民间文学集成工作手册》。1988年5月，总编委会又召开了集成翻译工作会议，拟订了《中国民间文学集成翻译总则》。

各省、自治区、直辖市以及各地、市、县都分别举办了各种类型的业务骨干培训班。例如，四川省举办了2期全省性讲习班，为地、县培训骨干400余名；各地、州、市也举办了2~3期讲习班，为县、区培训3000名骨干；各县也都办了2~3期的讲习班，培训学员15000人次。据统计，四川全省先后培训骨干18400人次。

江苏省集成编委会为了做好全省采录、编辑培训班的准备工作，马春阳、华士明、康新民等几位民间文学专家组成调查组，对该省丹阳县云林乡6个自然村进行一次短期采风调查。根据他们的实际体验，写出调查报告，指导各地工作。他们通过当地一位民间文学爱好者对一篇故事笔录和录音机采录稿的比较，使这位采录者亲身感受到利用现代化手段采录的必要性。他们根据实践，又提出要重视对民间文学作品异文的采录。

举办各种类型的培训骨干的讲习班，不但普及了民间文学知识，而且还培养和壮大了民间文学队伍。

通过组织发动，使民间文学集成深入人心。许多民间文学工作者以高度的历史责任感，在短短的几年里，搜集了一大批珍贵的民间文学作品。据民间文学集成总编委会办公室的不完全统计，1984~1990年间，全国各地搜集民间故事184万篇，

歌谣 302 万首，谚语 478 万余条，总字数超过 40 亿字。

各地从中选编的县、地、市卷资料本 3000 余种。近几年各地资料本的编印又有了新的发展，如福建省截至 1994 年初，全省已编印县、市、区卷 200 种。新疆维吾尔自治区编印资料本 391 卷，其中 241 卷已铅印出版。

在普查过程中，还发现了一批民间故事家和民间歌手。全国发现能讲 50 个以上故事的民间故事家 9901 人，能唱 50 首以上民歌的民间歌手 14556 人。辽宁省发现能讲上百则故事的故事家 100 余人。其中，谭振山（1925～）能讲 600 则，薛天智（1934～）能讲 1080 则，李占春（1929～）能讲 216 则，姜淑珍（女，1932～）能讲 130 余则。该省已为 11 位故事家编印了他们讲述故事的专集。在河北耿村，湖北伍家沟，重庆走马镇等地，还发现了数量相当的故事家群。

三

经过几年的努力，1987 年全国多数省、自治区、直辖市已基本完成了普查采录和县卷本的编选。有的省已开始着手省卷本（即国家卷）的编纂。

为统一认识，交流情况，对省卷编纂工作中出现的问题，进行讨论研究，进一步落实编纂计划，全国总编委会于 1987 年 9 月 7～12 日在杭州召开了中国民间文学集成首届编选工作会议。参加会议的有《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》、《中国谚语集成》的主编、副主编以及各省区卷的主编、副主编。这次会议标志着全国集成工作进入了省卷本编选的新阶段。此后，民间文学三套集成又分别在北京召开了各套集成的编选研讨会。

1991 年，在《中国民间故事集成·吉林卷》、《中国歌谣集成·

广西卷》、《中国谚语集成·宁夏卷》相继通过终审之后，各套集成在主编、副主编的指导下，分别编印了“编辑体例参考样本”，为各地在编选省卷本提供了一个编辑体例的大致参考。

民间文学三套集成具有较高的文学价值和科学价值，它是中国各地区、各民族民间故事、歌谣、谚语优秀作品的总集，体现了科学性、全面性、代表性的编选原则。关于“三性”原则的内涵，“编纂总方案”作了明确规定：

(1) 科学性：第一，入选作品必须是真正的民间口头文学作品；第二，必须执行忠实记录的原则进行采录；第三，尽可能把与作品有关的资料同时记录下来；第四，少数民族民间文学作品的翻译，应力求忠实、准确。坚决反对胡编乱造和任意增删改换，严禁伪造。

(2) 全面性：第一，包括全国各地区、各民族的作品；第二，包括故事、歌谣、谚语的各种内容、形式、类型、风格的作品。

(3) 代表性：第一，入选作品应注意在地区、民族、内容、风格、类型等方面具有代表性；第二，在同一作品中应注意质量，精选其中最完整、最优秀、最有特色者。

科学性、全面性、代表性三者是互相联系不可分割的，科学性是“三性”的核心。

为了体现省卷本的科学性，除要求具体入选作品①要求坚持忠实记录的原则，保持原貌；②要求各种附件齐备，如讲唱者和采录者的有关情况，采录时间、地点等都不可欠缺；③要求通过注释和附记交待与作品有关的民俗、文化背景资料。此外，像民间故事集成的“主要民间故事种类分布图”、“主要民间故事类型分布图”、“常见民间故事类型索引”，歌谣集成的“类序”和“主要歌谣种类分布图”（如藏族歌谣中的谐青、果谐、堆谐、山歌、酒歌等）都从不同侧面增强了省卷本的科学

性。

在全国民间文学工作者的共同努力下，省卷本的编纂工作成绩斐然。截至到 1999 年 10 月，全国总编委会对各省、自治区、直辖市卷已初审 57 卷，终审 42 卷，出版 26 卷。

《中国民间故事集成》已出版的有北京卷、辽宁卷、吉林卷、浙江卷、福建卷、四川卷、陕西卷、宁夏卷；

《中国歌谣集成》已出版的有浙江卷、江苏卷、广西卷、海南卷、宁夏卷、西藏卷、甘肃卷、湖南卷；

《中国谚语集成》已出版的有山西卷、河北卷、江苏卷、湖南卷、湖北卷、广东卷、贵州卷、浙江卷、宁夏卷、陕西卷。

按全国艺术科学规划领导小组要求，要在 2001 年完成所有省卷本的初审，2004 年系列丛书全部出版。为此，我们还需努力。

（原载《民间文学论坛》，1989 年第 4 期）

◎ 郝苏民 王宏刚 曹保明

周作人与早期中国民俗学

郝苏民（1935～ ），男，宁夏银川人，回族。西北民族学院教授，社会人类学民俗学研究所名誉所长，《西北民族研究》主编，甘肃省民俗学会会长。代表作有《文化透视：蒙古口承语言民俗》等。

王宏刚（1949～ ），男，上海人。上海社会科学院宗教研究所研究员，中国社会科学院萨满文化研究中心副主任。代表作有《萨满教女神》、《鄂伦春族萨满教调查》等。

曹保明（1949～ ），男，黑龙江泰来人。中国民间文艺家协会副主席，吉林省民间文艺家协会主席，《民间故事》主编。代表作有《东北淘金史》、《东北木帮史》等。

中国是个具有悠久历史和灿烂文明的文明古国，在这漫长的历史发展过程中，人民创造了丰富多彩的民间文化。然而，在此之前，人民群众的这些伟大创造并没有得到应有的重视。

鸦片战争爆发后，西方新学涌入我国，西方文明的发展，使许多进步知识分子意识到了中国传统教育的弊端，开始学习西方以童话辅翼教育的新型教育方式，译介西方童话。民间故事学的主要对象——童话，正是在这样一种背景下，受到整个社会关注的。当时，著名的报刊杂志如《中西见闻录》、《万国公报》等均以大量篇幅刊登介绍西方童话故事，林琴南、周桂笙、孙毓修以及稍后的周作人、赵景深等著名翻译家对西方童话的译介，也是从这一时期开始的。但这一时期除只言片语的介绍和评述外，基本上没有系统的理论阐释。

1906年，周作人留学日本，本是学习土木工程学的他，却对西方人类学派故事学发生了浓厚兴趣。在留日的6年中，他比较系统地学习了当时西方人类学派大师安德留·兰、哈里孙、劳斯、哈忒兰、麦扣洛克、泰勒、拉薄克、弗雷泽等人的神话学、童话学著作，“略为懂得一点人类学派的神话解释法，开始对于‘民间故事’感到兴趣”^①。回国后，他在1912~1914年的三年间，连续发表了中国故事学史上的最早的三篇故事学研究论文——《童话研究》、《童话略论》和《古童话释义》，第一次将故事研究提高到学术的高度。在中国，“民俗学”一词的使用，也是从他1913年发表的《童话略论》一文开始的。在这三篇论文中，作者对人类学派的理论方法进行了较为系统的介绍，这在中国还是第一次。同时，作者还运用这一理论，对外国，特别是中国古代和流行于故乡的童话故事，进行了初步研究。应该说，这一学术起点是比较高的。

周作人早期学术活动，主要是围绕着国外最新学术理论的介绍与研究这两个方面展开的：

他对西方人类学理论的介绍，主要是从人类学派对童话来

① 周作人：《周作人回忆录》，第267页，湖南人民出版社，1980。

源、特点、分类以及人类学研究故事的基本方法等几个方面进行的。这一工作，主要体现在他的代表作《童话略论》和《童话研究》中。

在神话、传说与童话的关系问题上，周作人认为：神话、世说（传说）、童话“实为一体”，都是原始社会风俗、信仰的产物，但三者又各有区别。从性质上看，“神话是原人之宗教，世说者其历史”，而童话则是“意主传奇，其时代人地皆无定名，以供娱乐为主”的原始文学。从时间上看，神话产生最早，传说次之，而童话最迟，童话是神话、传说堕落的产物。其后，他虽然受翁特的影响，也介绍过与此相反的见解^①，但并没有成为他和学界的主导思想。

在童话分类问题上，残留物的有无，一直是他童话分类的基本尺度。他认为童话故事大致可分为纯正童话和游戏童话两类。所谓纯正童话，是指由神话、世说演化而来者；而游戏童话，则指后人仿作。前者反映的是原人的思想与礼俗，而后者所反映的则是后世人的思想与观念。这一分类标准的提出，显然与人类学派的童话观有关。

童话的进化，也是周作人童话研究的一个重要课题。他认为，随着社会的进化，童话也在发生着或缓或速的进化，这种进化有时表现在童话的题材内容上，有时则表现在情节结构或体裁性质的变化上。按着人类学派的观点，神话童话，原本是原始社会生活与原始信仰的产物。“在当时人心固了不以为诡异，及文化上遂，旧俗渐革，唯在传说中尚存踪迹，而时代遑远，忘其往昔，则以为异俗惊人，率加粉饰”，使故事情节发生进化。他认为物婚式故事之主人公“其初为物，次为物，又次为人”的变形，即反映了童话故事进化的足迹。

① 周作人：《神话的辩护》，《晨报》副刊（北平）1924年1月19日。

在童话故事的研究中，周作人最惯用的研究方法，当是人类学派的“取今证古”法。他认为，“今人读童话不能解其意，然考其源流来自上古，又旁征蛮地，则土人传说亦有类似。可知童话本意今人虽不能知，而古人知之，文明人虽不能知，而野人知之。今考野人宗教礼俗，率与其所有世说童话事迹两相吻合，故知童话解释不难于人类学中求而得知。”这方法便是“征其（原人——笔者注）礼俗”，“取以印证”，以此揭示童话故事中原始残留物的文化史价值。他认为，这种“取今证古”的方法，在故事起源的研究上，“即使未能尽善，大致却已可以注意了”。^①在《童话研究》及《古童话释义》中，作者分别对流传于家乡和保留在古文献中的蛇郎型、老虎外婆型、灰姑娘型、天鹅处女型及螺女型民间故事，进行了初步探讨，并用人类学派“取今证古”法，对民间故事中的残留物，进行了初步剖析，这在中国还是第一次。但应该指出的是，这些研究都是在利用西方人类学派的既成理论甚至事例来说明中国童话故事中的学术问题，因此，从整个世界学术背景下来审视周作人的早期童话研究，其研究的原创性是有限的，他的主要功绩，还是在于他所倡导的西方科学神话观对中国学术的启迪。正是在他的倡导下，中国人才知道了在人们不以为然的童话世界中，居然还潜藏着这么大的学问。

在研究童话的同时，1913年周作人还发表了《儿歌之研究》一文^②，在这篇短文中，作者第一次将歌谣提升到学术的高度。他批判了儿歌是预示人间灾祸的“荧惑说”，并在分析歌谣起源、分类的同时，极力强调了歌谣在儿童教育上的特殊作用。由于辛亥革命的失败所导致的封建文化教育的回潮，使刚刚引

① 周作人：《续神话的辩护》，《晨报》副刊（北平）1924年1月19日。

② 周作人：《儿歌之研究》，《绍兴县教育公月刊》1913年第4号。

进的西方新学，完全丧失了立足之地，再加之他的这些理论文章都发表在地方小报或机关刊物上，因此，这些研究在当时并没有起到它应起的作用，但这些早期的努力，却为五四时期的故事学及歌谣学的研究，奠定了理论基础，因此，在学术史上具有特殊的意义。

1918年，也就是五四运动爆发的前一年，民主与科学的思想，已经在北京大学萌动，这年2月，在北大校长蔡元培先生的支持下，北京大学成立了歌谣征集处，面向社会征集歌谣。这一活动，是以刘半农先生拟定的《北京大学征集全国近世歌谣简章》在《北京大学日刊》上的发表为标志。从这份简章中可以看出，北京大学歌谣征集处最初是由刘半农、沈尹默、沈兼士、钱玄同等四教授组成^①，其中并无周作人。但在1918年9月21日《北京大学日刊》之《征集歌谣之进行》中，已有“由刘复（半农——笔者注）、周作人两教授担任撰译关于歌谣之论文及记载”的字样，可见，这时的周作人，已经参加了北京大学的歌谣征集运动，并以其对歌谣学理论的卓越见识，而受到同仁们的重用。从1920年2月3日《北京大学日刊》所云“顷因刘教授留学欧洲，所有本处事务已移交周作人教授接管”的消息看，此时的周作人已经成为北京大学歌谣征集处的学术中坚。也就是在这年的冬天，由沈兼士、钱玄同、周作人三人署名，在1920年12月15日的《北京大学日刊》上，发表《发起歌谣研究会征集委员》的启事。12月19日，歌谣研究会正式成立，沈兼士、周作人任主任。到1922年，北京大学研究所国学门成立，蔡元培任所长，沈兼士任主任，歌谣研究会的工作实际上已经全部移交给了周作人。在周作人的领导下，1922年底，

^① 刘半农：《北京大学征集全国近世歌谣简章》，《北京大学日刊》1918年2月1日。

歌谣研究会在《北京大学日刊》上，发表了它的章程。本章程是在北大歌谣征集处章程的基础上修定而成的，所不同的是，周作人对其中的部分条款，进行了实质性的修改。如“其（指原《北京大学征集全国近世歌谣简章》）第三条云：‘征夫野老，游女怨妇之辞，不涉淫褻而自然成趣者’，便是一个很大的障碍。我主张要撤废，到了周刊发行，改定章程，第四条注意事项之四云：‘歌谣性质并无限制，即语涉迷信或猥褻者亦有研究之价值，当一并录寄。不必先由寄稿者加以甄择’”^①。这一修改，反映了周作人学术思想较比开放的一面。他的这一学术思想，在此后的《猥褻的歌谣》中，得到了更为集中的体现。同年12月，在周作人的主持下，《歌谣周刊》创刊。在《歌谣周刊》运行的3年中，共出版周刊97期，增刊1期，发表歌谣2000多首，文章近300篇。它的创刊，像一股和丽的春风，吹散了笼罩在中国文坛上的封建尘雾。在它的影响下，《晨报》、《妇女与儿童》等报刊杂志，也纷纷发表歌谣故事，平民文化受到了前所未有的重视。仅从这一点来说，《歌谣周刊》在中国现代学术史与文学史上的地位都是不容低估的。

周作人在进行学术鼓动的同时，还在加强组织队伍建设方面进行了卓有成效的努力，除了为歌谣研究会吸收了一批新会员外，还为《歌谣周刊》组建起一支较为稳定的学术队伍。即使1925年《歌谣周刊》停刊，这支生机勃勃的队伍也并没有因此而消歇，他们移师南方，在中山大学时期和后来的杭州时期的民俗学运动中，发挥了积极作用。

这一时期，周作人还在《北京大学日刊》上重新连载了他1913年发表过的学术论文《儿歌之研究》^②。同时在《学艺》、

① 周启明：《一点回忆》，《民间文学》1952年第6期。

② 《北京大学日刊》1918年底—1919年初。

《歌谣周刊》等刊物上，还发表了《中国民歌的价值》（1919）、《猥亵的歌谣》（1923）、《歌谣与方言调查》（1923）、《歌谣》（1923）、《歌谣与妇女》（1925）等多篇歌谣学方面的论文。在这些文章中，他反复强调了民歌研究中的民俗学价值、文学价值和教育价值^①，同时也渐渐意识到了歌谣的社会作用。如他在为刘经庵《歌谣与妇女》所作序中指出：“从歌谣这文艺作品中看出社会的意义来，实益与趣味两面都能顾到，在中国此刻歌谣研究刚才开始的时候，通俗的办法似乎是最为适当而且切要。”^②

周作人的学术活动主要集中在1937年之前。1937年，抗日战争爆发，随着东北、华北、华东地区的沦陷，这些地区的大专院校纷纷西迁，进入西南少数民族地区，周作人则作为留守教授，被留在了北京大学。日本侵占北平后，周作人先后出任了北京大学文学院院长和伪华北政务委员会委员、常务委员和教育总署督办。抗战胜利后，以汉奸罪被捕入狱。1949年获释。此后的大部分时间休养在家。在这段时间里，他主要从事民间文学的翻译工作。主要译著有：《希腊的神与英雄》（1950）、《俄罗斯民间故事》（1952）、《乌克兰民间故事》（1953）、《伊索寓言》（1955）等。1967年于北京病逝，享年83岁。

在周作人的民俗学研究生涯中，他研究的对象，主要集中在童话和歌谣两个方面。即使有些研究题目直击神话，但研究重点主要还是集中由神话退化而来的童话故事上。对于童话故事的热衷，显然与安德留·兰等人的学术思想对他的影响有关。因为对他影响较大西方人类学大师——安德留·兰、麦扣洛克等

① 周作人：《谈“绘图歌谣大观”》，《自己的园地》，北京晨报社，1923年9月。

② 周作人：《歌谣与妇女》，《燕大周刊》第82期，1925年10月7日。

人，都是以研究残留物著称于世的。至于周作人对于歌谣的热爱，我想主要与他用歌谣辅翼教育的学术思想有关。此外，从他的学术生涯来看，除《儿歌之研究》发表较早外，他的歌谣研究主要集中在北大歌谣研究会时期。这一时期，他不但组织了中国第一个歌谣研究组织，而且还创办了中国的第一个歌谣研究刊物《歌谣周刊》，作为中国歌谣学运动的重要组织者，他不可能不身体力行，亲自从事歌谣研究，这也正是他在这一时期发表了较多歌谣学研究论文的原因。

在中国早期的民俗学运动中，周作人的学术思想具有表率的作用。他在《歌谣周刊》发刊词中，明确表示了自己乃至中国民俗学界从事民俗研究时所应有的学术境界。他认为：“本会搜集歌谣的目的共有两种，一是学术的，一是文艺的。……歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把它辑录起来，以备专门的研究，这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量的录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的。”他所说的学术的研究，实际上也就是民俗学的研究。就童话而言，就是通过对童话故事中残留物的发掘，去发现故事所蕴涵的原始文化的本来面目以及这些故事的进化历程。由于歌谣多为后世之作，原始文化因子并不丰富，所以周作人在谈及歌谣研究的学术目的时，表现得比较笼统。而他所说的文艺的研究，则是想从歌谣中，去发现中国诗歌的新的生长点。周作人认为：“‘俗歌里有许多可以供我们取法的风格与方法’，把那些特别有文学意味的‘风诗’选录出来，‘供大家的赏玩，供诗人的吟咏取材’^①。”他认为，以这些学术资料为基础，用文艺的眼光加以选择，就能“编成一部国民心声的选集”。“这种工作不仅是在

① 周作人：《谈〈绘图童谣大观〉》，《自己的园地》北京晨报社，1923

表彰现在隐藏着的光辉，还在引起当来的民族的诗的发展。”^①

除强调民间文学搜集与研究的学术价值与文艺价值外，周作人还十分强调民间文学本身所具有的教育价值。他认为：“照进化论讲来，人类的个体发生原来和系统发生的程序相同，胚胎时代经过生物进化的历程，所以幼稚这一段落正是人生之蛮荒时期，我们对于儿童学的有些兴趣，这问题差不多可以说是从人类学连续下来的。”这就是说，人类从受孕坐胎而形成人形，所反映的是整个人类从低级生物进化为高级生物的过程；人类从出生到成年，反映了人类从蛮荒时代进化到文明时代所经历的历程。我们之所以强调用充满蛮荒思想的童话神话来教育儿童，正是因为人生的童年时代的思想与蛮荒时代原始人类的思想更为相近的缘故。这一思想，在周作人1913年发表的《儿歌之研究》、1920年发表的《儿童的文学》中都有明确的表述。在这篇文章中，周作人还介绍了幼儿前期、幼儿后期以及少年期对童话、歌谣的不同接受能力以及因材施教的必要性，同时呼吁热心儿童文学的人组成一个小团体，起手研究、收集各地歌谣故事，修订古书里的材料，翻译外国读物，专供儿童以及家庭学校里使用。他不但热心鼓动，而且身体力行，在他一生的学术生涯中，他不但搜集过歌谣故事，从古籍中勾沉过儿童读物，而且还翻译过多种儿童读物，为中国的儿童早期教育，作出了有益的探索。我们认为，他之所也如此强调民间文学的教育作用，除受到过西方先进教育思想的熏陶外，很可能还与他担任教育司课长、中学教师、大学教授，一直从事教育事业的经历有关。

与其他学者相比，在研究素材的选取上，周作人有着鲜明的特色，这便是周作人先生特别善于从杂书中发现民间文化的

^① 周作人：《发刊词》，《歌谣周刊》第一号，1922年12月17日。

精华。正像周作人在自己的回忆录《我的杂学》中所讲述的那样，他与许多老派文人一样，为了应举，也读过四书五经，但这并非其兴趣之所在。相反，那些诸如《尔雅音图》、《花镜》、《阅微草堂笔记》、《聊斋》、《颜氏家训》、《本草纲目》、《酉阳杂俎》一类的杂书，常常成为他的最爱。正因为他有杂学方面的基础，所以其研究所用材料，几乎十之八九，都来源于这些杂书。这与出身书香门第的顾颉刚，专攻西方宗教的黄石、江绍原，在风格上都是不完全相同的。

正如众所周知的那样，西方民俗学理论，早在晚清时期就已经传入我国。但那只是只言片语，并不系统。同时，介绍的动机也并非学术，而是出于政治的需要。对于西方民俗学理论的系统引进，应该说始自周作人先生。是他第一个开辟了中国童话学、歌谣学研究领地，是他第一个提出将“猥亵的歌谣”纳入学术研究的范畴，还是他第一个提议将“歌谣研究会”更名为“民俗学会”，将学会的搜集范围由歌谣拓展到神话传说、童话故事，也正是他的提议，此后的《歌谣周刊》在选稿范围上迅速扩大。这一宽阔的学术思路不仅影响了发生在北京大学的北大歌谣学运动，而且也影响到了后来的中山大学民俗学运动和杭州时期的中国民俗学运动。

由于周作人后来曾在敌伪时期任职，历史使得这位中国著名的民俗学者过早地淡出了学坛。但是，今天当我们又一次反观中国民俗学运动发展史的时候，我们不能不承认周作人先生对中国民俗学运动，特别是中国早期民俗学运动所作出的贡献，因为他已经成为中国民俗学发展史上的一个不可或缺的组成部分了。

◎ 顾 潮 顾 洪

顾颉刚与民俗学研究

顾潮（1946— ），女，江苏苏州人。中国社会科学院历史研究所副研究员。代表作有《顾颉刚年谱》、《历劫忠教志不恢——我的父亲顾颉刚》等。

顾洪（1947—2001），女，江苏苏州人。中国社会科学院文献信息中心副编审。编纂有《顾颉刚读书笔记》（十卷本）。

顾颉刚先生对于民俗学的偏爱，不仅由于他个人的经历——“我所以敢大胆怀疑古史，实因从前看了二年戏，聚了一年歌谣，得到一点民俗学的意味的缘故。”^①也即是说，他从戏剧和歌谣中得到研究古史的方法，并用民俗学的材料去印证古史；而且也因为在新文化运动中，整理国故以及推行白话文这两项事业导致了人们对研究大众文化的积极态度，这从1923年1月胡适在《〈国学季刊〉发刊宣言》中所说可以看出：

① 《我的研究古史的计划》，《古史辨》第一册，第214页，上海古籍出版社，1982

在历史的眼光里，今日民间小儿女的歌谣，和《诗三百篇》有同等的位置；民间流传的小说，和高文典册有同等的位置，……一本石印小字的《平妖传》和一部精刻的残本《五代史平话》有同样的价值，正如《道藏》里极荒谬的道教经典和《尚书》、《周易》有同等的研究价值，

总之，我们所谓“用历史的眼光来扩大国学研究的范围”，只是要我们大家认清国学是国故学，而国故学包括一切过去的文化历史。……过去种种，上自思想学术之大，下至一个字，一支山歌之细，都是历史，都属于国学研究的范围。^①

胡适虽然把大众作品纳入了自己的研究视野，但对于民众文化并没有任何兴趣，他始终保持一种上等人的优越感。不过他所提倡的“用历史的眼光来扩大国学研究的范围”的观念，以及当时社会上“到民间去”的呼声，却使顾颉刚先生深受启发和鼓舞。他认识到：“在社会运动上着想，我们应当知道民众的生活状况。”^② 历来读书人和民众的距离太远了，读书人自以为高雅、尊贵而视民众为粗俗、下贱，二者格格不入。在从前的贤人政治之下，只要有几个贤士大夫就可以造成有声有色的政治事业，这当然可以不理睬民众。但到了今天，政治的责任应由全国人民共同负担，知识阶级已再不能包办了，应和民众联合起来，故而产生“到民间去”的呼声。然而因为知识阶级的自尊自贵的恶习不容易除掉，所以只听见“到民间去”的呼声，看不见“到民间去”的行动。若要真正接近民众，必须先有所了解，这就要用种种方法去调查他们的生活。同时，“在研究学问上着想，我们应当知道民众的生活状况”。从前的学问的

① 《胡适文选》第322~323页，亚东图书馆，1930。

② 《〈妙峰山进香专号〉引言》，《妙峰山》，第4~6页。

领域何等狭窄，它的对象只限于书本，书本又只以经书为主体，经书又只要三年通一经便为专门之学。现在可不不然了，学问的对象变为全世界的事物了！由这复杂的世界便可推知学问领域的广阔，凡是我们看到的東西，自己感受了趣味，要得到深切的了解而往前研究，从此搜集材料，加以整理及解释，这便是学问。在今天，稍微知道一点学问的人都觉得学问上的一尊之见应该打破，但至今还没有打破。究其原因，只因打破一尊的话是空的，实际上加入的新材料并不多，造不起一般人的新见解，所以旧见解还是占势力。要增加新材料，必须提起亲自搜集材料的兴致，进而作研究工作。

于是顾颉刚先生身体力行，就可以着手之处做出榜样，勇敢地冲出旧有学问的领域而翱翔于海阔天空的世界中，把民间的歌谣、戏剧、故事、风俗、宗教和高文典册里的经学、史学放在平等的地位上做研究的题材，如以孟姜女故事的变迁论证古史中传说的演变，以歌谣论证《诗经》是古代诗歌总集，以妙峰山香会论证古代的社祀。他在上海的游戏场中，可以从演奏的小调想象古时乐府变杂剧的样子，从双簧想象古时的滑稽戏，从各地不同的歌声想象国风的异致，无论游戏场里如何尘俗，而他总觉得自有会心之处。对于妙峰山香会的调查，他认为不能讥笑从妙峰山下来的人戴的红花为野蛮而尊重耶稣圣诞节的圣诞树为文明，不能斥责《京报》中的《妙峰山专号》为下俗而推崇《史记》中的《封禅书》为高雅，因为它们的性质相同，很可以作为比较研究的材料。当北京大学建校二十七周年时，顾颉刚先生为纪念会布置陈列室，展览校中考古学会、明清史料整理会、风俗学会、歌谣研究会的成績，希望参观者从古代看到现代，得到一点历史的观念，又从皇帝看到小民，得到一点学术平等的观念。但不少参观者在考古室时感到鼎彝的名贵，在明清史料室时感到诏谕的尊严，而在风俗和歌谣室

时便表示轻蔑的态度。顾颉刚先生感到这是“最不了解我们的态度的地方”，在他看来，学问的材料，只要是一件事物，没有不可用的，绝对没有雅俗、贵贱、贤愚、善恶、美丑、净染等等的界限；因而在《国学门周刊 1926 年始刊词》^① 中表白道：“凡是真实的学问，都是不受制于时代的古今，阶级的尊卑，价格的贵贱，应用的好坏的”，“是一律平等的。”“在我们的眼光里，只见到各个的古物、史料、风俗物品和歌谣都是一件东西，这些东西都有它的来源，都有它的经历，都有它的生存的寿命”，这些“都是我们可以着手研究的”。其实，当五四运动一周年时，顾颉刚先生在为《晨报》五四纪念号所作《我们最要紧着手的两种运动》^②。文中就指出：要改造中国，一是要开展教育运动，“自己投入农工的社会”，以交相融洽，随了境遇去做宣传教育民众的事业；一是要开展学术运动，把当前世界上清楚明白有系统的知识传播到中国来，医治数千年的积疾，同时将本国的“性情、风俗、书籍、器物”等“一向没有拿学问的眼光斟酌的”，逐层整理出来，供社会的应用，再可贡献于世界。由此可知顾先生早已认识到与民众沟通的重要，认识到研究学问就应当知道民众的生活状况，学问已从过去狭窄的领域变为全世界的事物了。这些不仅反映出他的博学、慎思、明辨，还反映出他已经从旧时的士大夫阶层的知识分子中脱离出来，走入民众中了。关于这一点，在他 1927 年所作《悼王静安先生》^③ 一文中也可以进一步看出来：他哀悼王氏学问的同时，又批评了王氏的“士大夫阶级的架子”，认为做文章和研究学问的人，“地位跟土木工、雕刻工、农夫、织女的地位是一样的”，

① 《北京大学研究所国学门周刊》卷 213 期，1926。

② 《晨报》五四纪念增刊，1920 年 5 月 4 日

③ 《晨报》1920 年 5 月 4 日五四纪念增刊。

“都是作工”，“都是凭了自己的能力，收得了材料，造成许多新事物”，应当“把学者们脱离士大夫阶级而归入工人阶级”。

因而《剑桥中国史》中，认为先生对民众文化的研究，显示了新文化运动所包含的大众文化的主题，并且“一开始就体现了以通俗形式传播新的教育性内容的意图”^①。同时，自幼与民间文化的接近使顾先生对之不会有抵触情绪而有亲切之感，顾先生甚至看到民众文化中“保存着一点新鲜气象”，而这正是拯救民族衰老的“强壮性的血液”^②。

依当今民俗学家的意见，我国近代民俗学发端于北京大学教授的征集歌谣及北大歌谣研究会的成立、《歌谣周刊》的创刊；而广州中山大学民俗学会的成立以及《民俗周刊》的创刊，则标志我国民俗学的奠基与正式开展^③。顾先生在这两个时期都起了非常重要的作用。

在北大时，顾先生不仅是后期《歌谣周刊》以及《国学门周刊》（即将《歌谣》扩充而成）的主持者，而且积极投入其中各项工作。

首先是对吴歌的搜集、整理和研究。前面已经谈到一些顾先生搜集歌谣的经过。1920年，郭绍虞在《晨报》上介绍发表了顾先生搜集的歌谣，引起人们很大的注意，因为当时在报纸上登载歌谣还是创举，加之顾先生记录歌谣又很科学，除忠实记录外，还对方言注音、解释，并说明这歌谣是如何配合游戏或仪式的动作的，于是顾先生便以“研究歌谣的专家”出了名。

① 《剑桥中国史》第十二卷第八章，剑桥大学，1983。转引自《五四：文化的阐释与评价——西方学者论五四》，山西人民出版社，1989。

② 《妙峰山的香会》，《妙峰山》，第74页。

③ 参见杨肇《关于民俗学的几个问题》，《社会科学辑刊》1982年第2期；钟敬文：《民俗学的研究对象、范围、方法及其他》《文史知识》1985年第6期；王文宝：《中国民俗学发展史》，辽宁大学出版社，1987。

后来他从搜集的歌谣里选了百首，编为《吴歌甲集》，在《歌谣》周刊上连载，1926年7月，又由北大歌谣研究会印为专书出版。顾先生认为整理歌谣要切实做一番文字学的整理工作，因为里面实在有许多解不出的句子，写不出的文字，考不定的事实。在整理过程中他一边与师友讨论问题，一边作《写歌杂记》，以歌谣来论证以前经师对《诗经》的误解，并将这些均收入《吴歌甲集》。该书受到学术界的重视，胡适的序说：该书“是独立的吴语文学的第一部”，与弹词、昆曲之有官话成分不同，它是“道地的方言文学”。“颉刚收集之功，校注之勤，我们都很敬服。他的《写歌杂记》里有许多很有趣味又很有价值的讨论（如论‘起兴’等章），可以使我们增添不少关于《诗经》的见识。”“这部书的出世真可说是给中国文学史开一新纪元了。”刘复的序说：该书的编印“更是咱们‘歌谣店’开张七八年以来第一件大事，不得不大书特书的”。这些评论显示了此书的价值，即使在六十年后的今天，它的价值依然存在，如钟敬文在《〈孟姜女故事论文集〉序》中所说：顾颉刚先生对民间文艺学的一个重要方面——歌谣学所作出的卓著的贡献，“就是那部在20世纪20年代中刊行的《吴歌甲集》。我们这样说，并不仅仅因为那部集子的出世时间比较早些和所收集的资料相当丰富。它的优点还另有所在”。它“有比较详细的注释、解说，和对篇中所涉及的某些问题作了理论探索（《写歌杂记》，并附有编者师友的专门性的研究、讨论文章）。这些文章，使它不只是一个一般性的歌谣资料集，而是具有较高的科学价值的歌谣学著述了”^①。尽管顾先生治吴歌是作为他研究历史的辅助，想“借此窥见民歌和儿歌的真相，知道历史上所谓童谣的性质究竟是怎样

① 钟敬文：《孟姜女故事论文集》，中国民间文艺出版社，1983。

的,《诗经》上所载的诗篇是否有一部分确为民间流行的徒歌”^①,然而他的《吴歌甲集》确实已成为中国第一部科学记录的民歌集。

其次是对孟姜女故事的研究。孟姜女哭倒长城的故事传遍全国,但它的历史却比秦始皇还要早几百年,从春秋至今已有二千五百多年了。前代学者对它流传的情况已加以注意,顾先生在辑郑樵的《诗》说时,偶然从其《通志·乐略》中看到他论汉代蔡邕《琴操》之言,得知:杞梁之妻故事是由经传的数十言而为稗官之流演变成后来的千万言;随后又从姚际恒《诗经通论·郑风·有女同车》中得知,在未有杞梁之妻的故事时,孟姜一名早已成为美女的通名了。顾先生由此“惊讶其历年的久远,引动了搜集这件故事的好奇心”^②。自从动了这个念头,许多材料便陆续奔赴到眼前来,他把这些材料略略整理,很自然地排出了一个变迁的线索。1924年11月,应歌谣研究会之邀,写出《孟姜女故事的转变》一篇长文,列举《左传》、《檀弓》、《孟子》、《列女传》等史籍所述,指出:杞梁之妻的故事的中心,在战国以前是不受郊吊,在西汉以前是悲歌哀哭,在西汉的后期,又从悲歌而变为崩城,所崩之城不离乎齐国的附近,杞梁夫妇也总是春秋时的人,齐国的臣民;而到了唐朝才有万里寻夫、哭倒长城之说,与秦始皇挂上了钩。至于孟姜一名,由《诗经》得知原是周代美女的通称,自南宋《孟子疏》中始将其作为杞梁之妻的姓名。此文刊出后,在学术界引起震动,因为先生用研究史学的科学方法、精神来对社会上向来被认为“不登大雅之堂”的故事传说进行研究,使人耳目一新。当时正在巴黎留学的刘复给先生来信说:此文“教我佩服得五体投地。你用第一等史学家的眼光与手段来研究这故事;这故

① 《古史辨》第一册序,第75页,上海古籍出版社,1982。

② 《古史辨》第一册序,第67页,上海古籍出版社,1982。

事是二千五百年来一个有价值的故事，你那文章也是二千五百年来一篇有价值的文章”^①。并寄来在巴黎国家图书馆所抄的敦煌卷子中唐宋间人有关孟姜女的小唱。以后刘复在《〈吴歌甲集〉序》中又说：“前年颉刚做出孟姜女考证来，我就羡慕得眼睛里喷火，写信给他说：‘中国民俗学上的第一把交椅，给你抢去坐稳了。’”这一工作当时受到不少人热情支持，或帮助搜集有关的歌谣、唱本、宝卷、碑版等资料，或通信讨论故事内容，一时间成了好几十位学者共同的课题。先生将这些来信加上自己的见解都编为《孟姜女专号》，在《歌谣周刊》和接续的《国学门周刊》上刊载了17期，可谓成绩丰富多彩。魏建功后来在《〈歌谣〉四十年》中说道：《孟姜女专号》“最典型地体现了人们自发自愿、肯想肯干、互相启发、不断影响的范例”^②。“从那时起，人们对现行故事传说的源远流长，认识更加明确。”这无疑受了顾颉刚先生史学家眼光的影响。

至1926年，顾颉刚先生在写《古史辨》第一册《自序》时，将两年中搜集到的二千多年来的文献记载和遍布全国各地的民间传说、文学艺术中的有关孟姜女故事资料，按历史的系统和地域的系统开一篇三万字的总账，欲作为研究古史的方法的旁证；但为避免将序文前后隔断，故而将此部分独立为一文，以《孟姜女故事研究》为题发表。文中指出：由顾炎武的《日知录》等书可看出，清代学者追寻该故事的变迁，对谁始说哭，谁始说崩城，谁始说崩长城，已分辨得很清楚，可见他们已大致掌握了它演变的踪迹；然而，他们以为“诸史并无妇哭城崩事”，将这些变迁只看作前人的附会，不足信。这是他们把故事传说混同于历史事实，故而“没有变化的观念而有‘定于一’

① 《古史辨》第一册序，第67页，上海古籍出版社，1982。

② 《民间文学》1962年第2期

的观念……他们要把同官和泮州的不同的孟姜女合为一人，要把前后变名的杞梁妻和孟姜女分为二人，要把范夫人当作孟姜女而与杞梁妻分立，要把哭崩的城释为莒城或齐长城”。现在通过此文所搜集的证据，大家可以明白：“故事是没有固定的体的，故事的体便在前后左右的种种变化上。例如孟姜女的生地，有长清、安肃、同官、泗州、务州（武州）、乍浦、华亭、江宁诸说；她的死地，有益都、同官、泮州、潼关、山海关、绥中、东海、鸭绿江诸说。又如她的死法，有投水、跳海、触石、腾云、哭死、力竭、城墙压死、投火化烟，及寿至九十九诸说。又如哭倒的城，有五丈、二三里、三千余丈、八百里、万里、十万里诸说。又如被她哭崩的城的地点，有杞城、长城、穆陵关、潼关、山海关、韩城、绥中、长安诸说；寻夫的路线，有渡浍河而北行、出秦岭而西北行、经泗州到长城、经镇江到山海关、经杞城关到潼关诸说……这种话真是杂乱极了，怪诞极了，稍有知识的人应当知道这是全靠不住的。但我们将因它们的全靠不住而一切推翻吗？这也不然。因为在各时各地的民众的意想中是确实如此的，我们原只能推翻它们的史实上的地位而决不能推翻它们的传说上的地位。我们既经看出了它们的传说上的地位，就不必用‘定于一’的观念去枉费心思了。”又指出：“清刘开《广列女传》的‘杞植妻’条云：‘杞植之妻孟姜。植婚三日，即被调至长城，久役而死。姜往哭之，城为之崩，遂负骨归葬而死。’我们只要看了这一条，便可知道民间的种种有趣味的传说全给他删去了，剩下来的只有一个无关痛痒的轮廓，除了万免不掉的崩城一事之外确没有神话的意味了。”“所以若把《广列女传》所述的看作孟姜的真事实，把唱本、小说、戏本……中所说的看作怪诞不经之谈，固然是去伪存真的一团

好意，但在实际上却本末倒置了。”^① 顾先生将前人“本末倒置”的眼光又颠倒过来，从故事传说的本身去研究，的确是超越前人，作出划时代的贡献。因此刘复称赞他的文章是二千五百年来一篇有价值的文章，是确切的。而且由于发表了第一篇孟姜女研究论文之后各地同志的来信，使他得以见到各地方的民众传说中的孟姜女故事的本来面目，比前人仅限于书本上孟姜女资料的研究有了根本的不同。书本虽博，总是士大夫们的“孟姜女”；孟姜女的故事，本不是士大夫们造成的，乃是民众们一层一层地造成之后而给士大夫们借去使用的。这样，顾先生便使故事传说的研究走上了超出书本而深入社会实际生活的新路。正如钟敬文在《〈孟姜女故事论文集〉序》中所说：孟姜女故事的研究，是使顾颉刚先生“取得世界声名的科学业绩”，其成果不但“为我们学界建立了一种崭新的传说科学，而且给从长期封建社会的古旧学术传统中开始觉醒过来的青年学者，开辟了一条新的学术道路，形成一种新的学术风气。当时有不少人是跟他走上这条路的。用不着讳言，我自己也正是其中的一员”。

第三是对于神道和社会的研究。顾颉刚先生研究神道的兴趣，是由东岳庙引起的。他看到苏州和北京的东岳庙有许多不同的神名，便知道各地的神道虽然同属道教之下，但并没有统一。由此即可窥见各地民众的信仰，更看到道教里所受佛教影响，以及佛教自身所受影响，也可明白宗教激荡的势力。东岳本是齐国的上帝（据《汉书·郊祀志》），由于齐国文化较发达因而它的声望也较高，至汉以后成为专任掌握生杀之权的神。佛教传入，带来了阎罗王，与东岳大帝并存，死人受着双重的管束。东岳庙中也雕塑十殿阎罗，把它们派做了岳帝的属吏。一部《道藏》，用实用的眼光看固然十之八九都是荒谬话，但其中

① 《孟姜女故事研究集》，第69·73页，上海古籍出版社，1984。

记载着民间的信仰与思想，记载着许多神话故事的传衍递变，若要研究这方面的问题时，这种书比了儒学正统的《十三经》重要很多。对于神道的研究步骤，顾先生拟从《楚辞》、《国语》（包括《左传》）、《山海经》、《汉书·郊祀志》等书入手，认识道教未起时各地的神道；更把佛道二教的神作比较，以认识受了佛教影响而成立的道教的神道；再把各地的神道互相比较，以认识在不统一的道教之下的各种地方性的神道。这些问题一经思考，它们的变迁情形便很显著。例如碧霞元君为北方的女神，其势力由于泰山的分化；天妃为南方的女神，其势力由于海神的结合：这是含有地方性的。道教中本来只应崇奉玉帝为最高主宰，但因佛教中有三世佛，所以又模仿它而建立三清天尊，地位与玉帝相似：这是受佛教影响的。古代的神有生有死，有嗜欲，有攻伐（可见之于《山海经》等书），和希腊的神话差不多。所以那时的女神会为爱情颠倒，如《楚辞·九歌》中的湘夫人，《高唐》、《神女》两赋中的巫山神女，《洛神赋》中的宓妃，无不相思惆怅。固然这些都是文人的托言，但至少在当时民众的意想之中是接受这些的。自从佛教流入，神道成了超绝的人格，一切的嗜欲都染不到，生死更说不上，爱情变成了猥亵，于是女神和男神就同具了严正的性格，风流艳冶之事全付予狐精花怪们了。这是道教未成立时的神道和后世的神道的不同。顾先生深信这方面的研究如可有些结果，必能使古史的考证得到许多的便利。可是这方面的研究不能单靠书籍，必须亲自到各地考察，搜集材料，但经济的拮据限制了他，仅到过东岳庙、白云观、碧霞元君庙等处，文章也仅写了《东岳庙的七十二司》和《东岳庙游记》。在后一文中，顾先生对近人心目中的神话，作了简明的历史解释，指出神道包括以下几部分：中国古代原有的神，由真实的人而神化的，中国边远民族传进来的，随佛教传进来的，中国后起的。这对于研究我国神道的起源和发展，具有启蒙的作用。

顾颉刚先生对于社会（祀社神之集会）的研究，是从讨论禹为社神引起的。古代祭祀社神的仪式，现在已经基本停止，但乡村祭神的结会，迎神送祟的赛会，朝顶进香的香会，都是社会的变相。顾颉刚先生很想领略现在社会的风味，希望从中得到一些古代社祀的暗示，北京西北 80 里的妙峰山是一个北方有名的香主，每年阴历四月初一至十五为进香之期。1925 年的会期中，顾颉刚先生和北大研究所风俗研究会的同人前往调查了三天，知道他们是按职业或居住的地方联络结成香会，除祀神之外还布施一切用具、食物，或尽了自己的技能去娱乐神灵、帮助香客。那里一切有人招呼，仿佛进了理想的乐园。香会的经费，在乡下的是按亩抽捐，在城里的是就本业捐款或向人募款。香会的组织极有秩序，有一定的日程和各种管事职务，所以人数虽多而不紊乱，进香者极其诚心。顾先生认为，朝山进香是民众生活上的一件大事。他们储蓄了一年的活动力，在春夏间作出半个月的宗教事业，发展他们的信仰、团结、社交、美术的各种能力，这真是宗教学、社会学、心理学、民俗学、美学、教育学等等的好材料，是一种活泼泼的新鲜材料！同时，在那里，迷眼的是香烟，震耳的是鼓乐，身受的是款待，使人只觉得神秘、健壮、亲善的可爱，却忘记了他们所崇奉的乃是一种浅薄的宗教。这使顾先生对于春秋时的“祈望”和战国后的“封禅”得到一种了解，因此他很想把各地方的社会的仪式和目的弄明白了，把春秋以来的社祀的历史也弄清楚了，使得二者可以衔接起来。归后，这几位调查者从各自所关注的学术角度，对香会作出多学科的分析，顾先生将此编为《妙峰山进香专号》，在《京报副刊》上陆续刊出六期，以后在中山大学结集为一册《妙峰山》出版。在这些调查报告中，以顾先生的《妙峰山的香会》最为详细，对香会的来源、组织以及明、清两代和本年的香会情况都有详尽的考察。

妙峰山香会调查，是中国第一次有目的、有计划、有组织的民俗学田野作业，当《专号》在《京报副刊》发表后，便引起学术界的重视，对先生的评价则更高。江绍原在《北大风俗调查会《妙峰山进香专号》书后》中说：“现今的民众宗教的研究，则顾颉刚先生的妙峰山香会调查，在邦人中只怕是绝无仅有的。”“如果顾颉刚早生几千年，而且多托生中国若干次，由他调查记载古中国的民礼民教像他此刻的调查记载妙峰山香会，则我们写中国法术宗教的人，真不知可以多出多少有价值的材料，真不知可以省多少心思也。”傅彦长在《中华民族有艺术文化的时候》中认为，关于民族的艺术文化的调查报告，以顾先生的《妙峰山进香》等论文为最详细。“顾先生以研究古史著名，……而在研究民族的艺术文化方面，其伟大的力量，在现代中国我还没有见过第二个人可与他相比。他不怕辛苦，亲自到民间去调查，用最热烈的同情心与最恳切的了解力来报告我们，使向来不受圣贤之徒所抬举的民众增高他们的地位，其功实在他所著的《古史辨》之上。”何思敬在《读〈妙峰山进香专号〉》中说：“颉刚先生在我们中国学术界中确是一个霹雳，这想是大家都感到的。”我们自己民间的宗教生活，有些简直没有历史的记录，自己都不理解，也不想理解：“对于这些东西引起知识欲是不值得的，且失体面的。有这情形，以致至今没有人来理会民间的宗教生活。（妙峰山专号）就是打破这种暮气的一个霹雳。不特关于民间宗教、科学的调查是第一次，并且这第一次的调查已经得到很好的成绩。这全靠此专号作者们的同心协力，尤其颉刚先生的精敏周到。他在专号中确是一个最忠实的调查者。”“颉刚先生的精神不独我一个人，想大家都承认是一个时代的所谓时代精神（Zeitgeist），而他便是这个精神的代表选手，”^①

① 《妙峰山》，第234～237、244、249页。

这些评论足以证明，顾颉刚先生以自己的努力，确确实实为中国学术界开创了一个新天地，他对民众文化的兴趣和研究，在当时不仅使国外学者认为“中国有新国学之发生”，同时也使在国外留学而对国内学术界甚隔膜的中国学者感到“中国学术界起了革命”，“感到从没有预期的不可名状的惊异”^①。

1926年，北京政局不稳，顾先生与北大几位同人南下，就职于厦门大学，不久又因该校起风潮而到广州中山大学任职。顾先生未能忘怀北大自成立歌谣研究会以来所搜集的二万余首歌谣谚语及数千篇故事和风俗调查，亦未能忘怀在厦大时所搜集的厦门、泉州、福州等地的数百件风俗物品，由于不能将它们公诸于世，既难于让世人了解，又难于保存下来。因为有了这几次的创痕和怅念，所以顾先生到了中山大学之后，便于1927年11月，在该校语言历史学研究所内发起成立民俗学会——我国第一个正式的民俗学会，刊行民俗学会丛书，又编辑《民俗》周刊，主张将收到的材料多多刊印，使得中山大学所收藏的材料成为学术界中公有的材料。他说：“即使我们这个团体遭逢不幸，但这些初露的材料靠了印刷的传布是不会灭亡的了；这些种子散播出去，将来也许成为长林丰草呢！”^② 那时中山大学方始开办，又是地处北伐革命的发源地——广州，故颇有朝气。这样，在北大未正式开展的民俗学运动，由于顾先生苦心孤诣所作的分孽移植的辛勤劳动，终于在广州中大实现了。

1928年1月，顾先生为《民俗学会丛书》所作的《弁言》，充分表达了对于民俗学这片新天地的兴奋。文中说：民俗可以成为一种学问，以前人决不会梦想到。他们固然从初民以来早有许多生活的法则，有许多想象的天地，但他们只能作非意识

① 何思敬：《读妙峰山进香专号》，《妙峰山》，第248页

② 《〈闽歌甲集〉序》，转引自《年谱》，第146页

的创造和身不由主的随从，从来不会指出这些事实的形式和因果。现在，我们的眼睛已为潮流的激荡而张开了，陡然看见这片未开垦的沃野，心知在这很近的时期之内可以获得这一笔大产业，哪里禁得住不高兴，哪里禁得住不呼喊道：“我们要开辟这些肥土！我们要在这方面得到丰盛的收获！”他将这部丛书作为努力开垦这片沃野的工作之一，希望同志诸君能够明了自己的责任，各个作整理方法的训练，各个规定了工作的范围而致力，在一个团体之中分工合作。

这年3月，顾先生为《民俗周刊》所作的《发刊辞》，更把那种鄙视封建主义旧文化、赞颂民众文化的激昂情绪发挥得淋漓尽致。因为时代不同了——皇帝打倒了，士大夫们随着跌翻了，小民的地位却提高了；到了现在，他们自己的面目和心情都可以透露出来了！——面对时代所赋予的使命，此文末尾以口号的形式高呼：

我们要站在民众的立场上来认识民众！

我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会！

我们自己就是民众，应该各个体验自己的生活！

我们要把几千年埋没着的民众艺术，民众信仰，民众习惯，一层一层地发掘出来！

我们要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！

这完全是以一种战斗的口气，吹响了民俗学运动的号角，此文被当今民俗学界称为“我国民俗学运动的一篇宣言书和动员令”^①，可谓当之无愧。从此文通篇所贯穿的“要打破以圣贤为

① 王文宝：《中国民俗学发展史》，第75页，辽宁大学出版社，1987

中心的历史，建设全民众的历史”的精神来看，说明“民俗学与史学的关系，非常密切”。“若不加上‘民俗’两字和放在《民俗》周刊之内”，就会被学术界“认为是一篇新史学运动的宣言”。而北大歌谣研究会的中心人物（如刘复、沈兼士、周作人），都是文学兴趣大于科学兴趣，况且那时民俗学的招牌尚未正式揭出，因此可以说，广州中大所开展的民俗学运动“原是一种新史学运动，故较北大时期已有不同，并有进步。这是代表两个阶段，也是代表两个学派的”^①。

就在写《发刊辞》十余日后，顾先生又到岭南大学讲演《圣贤文化与民众文化》，为民俗学会作鼓吹。他指出，由于史料记载的偏畸——都是关于贵族方面的材料（《史记》尚是比较能留心民众的，它肯记及货殖与游侠，其他的史书便连这一点也没有了），因而自己研究历史感受到对此“最没法措置的”“痛苦”，并进一步分析了作为贵族护身符的圣贤文化的核心——圣道、王功、经典，再次阐发了“我们研究历史的人，受着时势的激荡，建立明白的意志；要打破以贵族为中心的历史，打破以圣贤文化为固定的生活方式的历史，而要揭发全民众的历史”。“要研究旧文化，创造新文化”，把圣贤文化和民众文化作“平等研究”。“现在中山大学有民俗学会的组织，就是立意在继续北大同人所要做而未成功的工作。”^② 顾先生的这些观点是新文化运动的民主与科学精神的具体表现，他既打破尊卑、贵贱的界限，把圣贤与民众看得一律平等，又不是全盘否定旧文化，而是要在研究旧文化的同时创造新文化。这也许就是他能够把历史学和民俗学结合得如此天衣无缝的奥妙所在，就是既从事最高深的学问（如《尚书》研究）又作最通俗的宣传教

① 杨堃：《关于民俗学的几个问题》，《社会科学辑刊》1982年第2期。

② 《民俗》第3期，1928年4月。

育（如通俗读物的编刊）的原因所在。这在当代史学大师中是绝无仅有的。

自50年代始，民俗学在我们社会中被作为资产阶级的学术，受到批判而消沉了，仅存民间文艺还在继续发展。顾先生以数年之力，编辑《孟姜女故事资料集》，这部百万字之稿不幸毁于“文化大革命”之初，令人扼腕叹息。但顾先生仍惦念于此，至1978年，他与钟敬文等人联名上书中国社科院，建议设立民俗学及其有关研究机构；不久又写信与中国民间文艺研究会，请其派人来帮助整理有关苏州歌谣、妙峰山香会、孟姜女故事之资料，并在为该会填写“会员登记表”时，殷切希望该会恢复工作后切实做好普及和提高两方面之事。虽然顾先生在有生之年没能看到其六十年的工作得有“一个理想中的结束”^①，但他对于民俗学所作的贡献已是不可磨灭的了。

顾先生以民俗学的研究方法对我国新史学有独特创建，又以新史学家的眼光和手段使我国民俗学在发端及奠基之时即立于一个很高的起点之上。以至在七十多年后，至今仍笔耕不辍的钟敬文认为：自己的文章在成熟的程度上，“还比不上顾先生在20年代中期所作的那篇《孟姜女故事研究》。这可见顾颉刚先生在民间文学等领域的非凡成就，也说明他在学术进程上的早熟情况。”^②无怪乎当五六十年前，国外学术界即作过以下评价：“即使说中国民俗学的研究是顾先生首创和培育起来的，恐怕也不过分。”^③

（原载《顾颉刚评传》，百花洲文艺出版社，1996）

① 1979年3月24日致贾芝信，转引自《顾颉刚年谱》，第369页。

② 在1993年顾颉刚先生诞生一百周年纪念会发言，刊《中国文化研究》1994年春季号（总第3期）。

③ 平冈武夫：《古史辨自序》日译本《译者前言》，创元社，1940。

茅盾在中国现代神话学史中的地位

张铭远（1955～ ），男，内蒙通辽人。原中国人民大学副教授，现移居香港，任群英第三教育院校长。代表作有《黄色的文明》等。

茅盾是中国现代文学的巨匠，关于他对“五四”以后新文学的贡献，以及在这个历史过程中的地位，耗费了文学史家们不少笔墨。与此相对，他在中国现代神话学中的贡献及其地位问题，却只有很少人所论及^①，并未引起应有的重视。

较中国的新文学兴起略晚，中国科学的神话学于“五四”以后，在姗姗迟来的进化论思想——人类学派比较神话学的影响下，开始了自己的科学生涯。本世纪初的二十年代后半期和三十年代前半期是它的第一个重要的历史时期。茅盾全部的神话研究都是在这个时期之中。从这个历史状况出发，本文的基本方法就是分析概括茅盾神话研究的基本结构，并以此来与这个时期的中国神话学作比较，从这个比较中明确茅盾的神话学的地位。

① 马昌仪：《试论茅盾的神话观》一文，见《民间文学》1981年第5期。

茅盾的神话学著述，正如马昌仪同志所概括的那样，不外三个内容，即“对人类学派神话理论的评述；对希腊、罗马、北欧、印埃各国神话的介绍；对中国神话的探讨”。并且，“以研究中国神话的著述最为丰富，影响较大，学术价值较高，也最能反映他的神话观点”^①。他的中国神话研究的主要成就集中体现于他的两部著述——《中国神话研究》（1925年）和《中国神话研究ABC》（1929年）^②。

在中国现代神话学开创的初期，中国的神话学者纷纷从西方借鉴神话学理论，以整理中国神话。在茅盾的两篇关于中国神话研究的成果之前，中国的神话学基本尚处于学习和介绍西方神话学理论的阶段，即使有少数关于中国神话的研究成果，大多规模较小并且是针对某些个别问题的。较为明确地系统地提出对于中国古代神话的看法，以及提出还原整理中国古代神话的任务的是顾颉刚。一九二三年在茅盾的第一篇关于中国神话的文章发表之前，顾颉刚便在他那篇著名的《与钱玄同先生论古史书》一文中，阐述了中国古代神话的历史化特点，并提出了辨别上古史还原其中神话的成分的观点。但是顾颉刚及其他同志是从史学的立场，并非从科学的神话学立场出发。他们的目的也并非在于建立中国的神话学，而是在于清理中国古代文献中的上古史，把其中的神话传说成分剔除出去。

第一个用西方科学神话学理论系统地研究中国神话的学者是茅盾。茅盾之所以在当时能够做出这样的成就，是与他的学术经历分不开的。他从小便开始接受中国文化的优秀遗产（其中就包括了古代的神话）。在此基础上，他曾从文学史的研究立

① 马昌仪：《试论茅盾的神话观》，《民间文学》1981年第5期。

② 这两种著述1981年已收入他的《神话研究》一书中，后者易名为《中国神话研究初探》，百花文艺出版社，1981。

场出发，“穷本溯源”地从上古神话开始治中国文学。一九一六年他在商务印书馆工作，开始接受新文化思潮的影响，向西方学习科学和民主的思想。为了系统地“借鉴欧洲”，他又一次“穷本溯源”，一直追察到欧洲文化和文学的源头——古代神话。他着重钻研了古代希腊、北欧等民族的神话，同时也广泛涉猎了世界其他民族的一些神话的知识。在这个过程中，较为系统地接受了欧洲人类学派比较神话学的理论武器。这对他的神话研究是至关重要的。人类学派理论以十九世纪统治欧洲思想界、学术界的进化论为基础，同时，欧洲的进化论思潮在我国“五四”时期曾发生过相当大的影响，在这种情况下，茅盾接受人类学派的神话学思想是很自然的。他将关于中国神话、西方神话以及人类学派的神话理论这三方面熔为一炉，用以考察中国的神话。

茅盾所主攻的中国神话，确切地说应该是中国古典神话。这些古典神话同时也是这个时期中国神话学的主要对象。中国古典神话在现存形态上存在两个主要特征：一是在体系上仅存一些零碎的断片，二是经过长期演化，原始面目一再改变。茅盾关于中国神话研究的全部观点和方法都是针对研究对象的这两个特点而展开的。

完稿于一九二四年底发表于一九二五年的《中国神话研究》是茅盾的第一篇关于中国神话的著述。但是我们可以明显地看出，他的关于中国神话的基本立场、观点和方法在这最初的著述中都已确立。

在这篇文章中，他首先根据人类学派的有关的神话理论，并参照古希腊和北欧的神话的情况，认识到“我们现在所见的各文明民族的神话都已经过修改”。从这种认识出发，他接着比较分析了中国神话的实际状况。从中国神话的保存和演变形态的考察中他得出结论，指出中国神话的修改主要从三个方面：

第一，是历史家的修改。他指出，由于中国最古代的无名史家对于民间口头流传的神话，凭着自己主观的好恶，“笔则笔，削则削”，所以我们现在所见的古史，“只有淡淡的一道神话的痕迹了”。他肯定说：“中国的太古史——或说得更妥当一点，我们相传的关于太古的史事，至少有大半就是中国的神话。”第二，是文学家的修改。他认为，“神话中有些故事是绝对不能附会为史事的”，这些故事许多便被文学家所利用。关于这点他还特别强调，中国古代的文学家，除了《诗经》里的无名诗人，大都是政论家、哲学家。政论家和历史家一样把神话引为史事。哲学家则把神话作为寓言用以训诫，神话在这种寓言化的演化中便发生很大改动。第三，后起的或外来的宗教思想（主要是佛老思想）也常常改变原有的神话。他明确指出，现今所有的神话材料“几乎全是夹杂着原始信仰与佛老思想”^①。

鉴于中国神话的这种状况，他提出了中国神话研究的第一步首要任务，就是从古代的史学家、文学家和佛老那里还原古代神话。

在茅盾的第二部中国神话论著同时也是他的代表作的《中国神话研究 ABC》中，他更加系统地明确了关于中国神话的基本认识和首要研究方向。在这部书的前几章“中国神话的根本问题”、“中国神话的保存与修改”、“中国神话的演化与解释”以及“结论”中，他更为完整地论述了中国神话的演变问题，并且尤其强调了神话的历史化演变。此外，他还把《山海经》的神话价值问题专门提了出来，指出这是“一部包含神话最多的书”，提供了中国神话的较为正确的资料。在此之前，他在前述的第一篇文章中，已经肯定了《楚辞》的神话价值。指出，屈原、宋玉一般人喜欢引用神话，“并且没有多大改动”，如果

① 以上引文均见《神话研究》。

要在历史化的神话之外找到别的神话资料，“惟《楚辞》是时代最古的重要材料”

这样一来，茅盾不仅提出了还原和整理中国神话的任务，而且还进一步指出了还原神话的几个重要研究方向，即：从古代史籍中还原神话；从保存神话材料最多的《山海经》和《楚辞》中还原神话；从后代受佛老思想影响的传说故事中还原神话。这三个主要研究方向，确实成了当时众多学者所努力的目标。

当时的神话研究成绩最显著的是从古史中还原神话的研究。茅盾对于中国神话的历史化的特点的认识及其从古史中还原神话的主张，几乎与参加此项研究的所有历史学家及其他学者们的认识和主张相一致，尽管这些学者实际上来自不同的方向。

其中颇为引人注目的是古史辨学派的学者们。他们的神话观的理论来源与茅盾不同，前者是从历史主义的立场出发，后者则以人类学派神话理论为基础。但对于中国神话历史化的基本认识却大略相同。他们的代表者顾颉刚，早在一九二三年便提出了用神话传说的眼光看古史的主张。这个主张成为后来的古史辨学者们的基本立场。从这个立场出发，他们主要致力于从伪古史中辨别和剔除神话传说的成分。从二十年代初到四十年代初近二十年中，他们发表了一系列著作和文章（这些成果大部分结集于七册十本《古史辨》中），其主攻对象大多是历史化最完善的著名古帝王神话（如鲧、禹、尧、舜、三皇五帝等），在《古史辨》最后一期的序言中，一位古史辨的主要学者童书业曾把古史辨的成绩作了一个总结，指出：“夏以前的古史十分之七八是与神话打成一片的，它的可信程度贫薄到了极

点。”^①这个结论证实了茅盾关于太古史“至少有大半就是中国的神话”的论断。

二十年代末三十年代初，受唯物史观影响的一批史学家如郭沫若、吕振羽等，为要研究中国的原始社会，便把远古的神话传说作为重要材料。因此，他们也主张，要从后世伪造的古史书中“把原来神话传说或其它可靠的部分抽出来，再加以整理”。并把这项工作作为“对中国原始社会研究的一个必要而严肃的工作”^②。

除此之外，还有一大批各方面的学者投入这个领域。其中有历史学家如卫聚贤，在他的古史研究的论著中，古史神话的考辨占了相当的比重^③；还有文学史家如姜亮夫，也非常重视神话的历史化现象^④，如赵景深也曾涉足于古帝王神话的研究^⑤；再有一些民俗学家如江绍原，也着力写作了关于王亥传说的一系列文章^⑥。

上述的打破古史还原神话的研究，以神话学的科学武器推翻了盘踞在学术界千百年的封建传统势力，迈出了中国科学神话学的极其重要的一步。

其次的一个重要研究方面，是对《山海经》和《楚辞》神话的整理和研究。以《山海经》的神话研究为专题的文章在当

① 《古史辨》七（上）自序·二。

② 吕振羽：《史前期中国社会研究》，第79页，三联书店，1961。

③ 参看卫聚贤《古史研究》第三册中的《盘古的神话》、《尧舜禅让与禹治洪水的探讨》、《三皇五帝的产生与纠纷》以及《尧舜故事探源》（载《行素杂志》1卷3期）等文章。

④ 参看姜亮夫《“史”与“神话”的邂逅》，载《青年界》4卷4期，1933年。

⑤ 参看赵景深《论帝王出身传说》，载《北新》2卷14期，1928年。

⑥ 这些文章载于《华北日报》（北平）第17～21期，1936年1月～1937年1月。

时也为数不少，其中比较系统的文章可以举郑德坤的《山海经及其神话》和吴晗的《山海经中的古代故事及其系统》^①。

郑德坤十分同意茅盾对《山海经》的神话价值的估量，认为“《山海经》是一本重要的神话的记载”。同时，他也赞同茅盾对中国神话历史化的看法，并援引茅盾在《中国神话研究ABC》中对西王母神话的演变的研究为例，认为，虽然“《山海经》的神话可以说是中国神话的最初级”，但是，“也逃不了演化的权力”。因此，他努力分辨《山海经》中神话与史事的成分，指出“神话就是神话，历史就是历史，我们不能混为一谈，虽其已化成一片”。从这个立场出发，他把《山海经》中的神话分析归纳出来，并整理成五个种类。

吴晗在他的文章中也明确肯定了“《山海经》所叙述的是史前时代的民间传说同故事”，这些传说故事的来源是“现实的反影和初民的信仰”，他着重从原始社会史的角度，总结了《山海经》中的神的世系，并从这个世系中看出了中国原始社会史的三个阶段（母系氏族社会、父系氏族社会和阶级社会初期）的影子。

对于《楚辞》神话的整理和研究，钟敬文的《〈楚辞〉中的神话和传说》一书是这方面的一个尝试^②。他的立场很明确，就是对保存在《楚辞》中的神话传说作归纳、分类和研究工作。此书附录中还有茅盾的《〈楚辞〉与中国神话》和《致大江编者论中国神话》二文。他的立场也是要澄清《楚辞》中的神话成分（如肯定《九歌》为神话，《天问》是对神话不合理因素的感想，与屈原的君臣讽喻无关）。

① 郑文见《史学年报》1卷4期（1932年），吴文见《史学年报》第3期，1931。

② 中山大学民俗学会，1930。

除了以上两个主要方向的研究而外，茅盾所提出的从后世佛老神仙传说故事中搜寻和研究神话，也成为某些学者努力的方向。其中以比较著名的神话学者黄石的研究为代表。鉴于中国神话的贫乏零散，黄石主张把中国神话分为两个阶段，第一个阶段为原始神话；第二个阶段为民俗性神话（其中包括神仙、菩萨、妖怪、魔术师等四类传说故事）^①。他的另一篇文章《中国关于植物的神话传说》，正是一篇从后世“小说家言”和杂家的杂记中钩沉神话的代表作。他还特别强调，经过这样的钩沉编次，中国的神话不在希腊之下。钟敬文的《中国的植物神话》一文，也是这方面研究的重要文章^②。

中国现代神话学第一个时期的中国神话研究，除了上述的对神话材料的还原而外，另一个重要方面，就是对神话内容的认识以及在此基础上的体系构造。实际上，这仍然与古代神话的还原紧密相联。由于中国神话的零散，同时又由于当时介绍进来的外国神话主要是希腊、北欧等民族的成体系的神话，两相对照，自然促使中国的神话学者们致力于中国神话的体系再造。茅盾便是这方面研究的突出代表。

茅盾在他的第一篇著述《中国神话研究》中就已指出：“中国神话不但一向没有集成专书，并且散见于古书的，亦复非常零碎。”这个认识同前述的关于神话演变的认识一起，构成了他对中国古代神话的基本认识。从这个基本认识出发，他在《中国神话研究 ABC》一书中，利用了“中国神话的几个根本问题”、“中国初民的宇宙观”、“巨人族与幽冥世界”、“自然界的神话及其它”、“帝俊及羿禹”等几章的篇幅，对古代神话的系统整理作了一个尝试。

① 参看《论中国的神话》，载《大地》（民间文艺专号）1卷10期，1936。

② 此文载《青年界》2卷2期，1932。

从这些章节中我们可以发现，他对神话的认识及其在此基础上的归纳整理，分别有几种原则。一是以神话反映的原始心理和原始生活为依据。他自己表述为：“但看其中的故事既合于原始信仰和原始生活的就有神话价值。”很明显，这是以人类学派的神话观为基点的。从此出发，他把神话分为原始人对世界及人类起源的认识；对世界构造的认识；对神界和冥界的认识；以及对日月星辰和各种自然现象的认识等。二是以神话中古帝王的世系为骨骼，参照希腊、北欧等神话的体系，来重构中国神话的神系。他认为，古代历史家所修改的多为神话的内容，而神的世系却改动不大，仅仅是把某神改为某帝罢了。他假设伏羲、黄帝、帝俊为诸神之王，相当于宙斯，而认为帝俊的可能最大，就是重构神系的尝试。三是以古代民族分布的历史为依据，把中国神话分为北部神话（如女娲神话）、中部神话（如九歌神话）和南部神话（如盘古神话）三个部分。茅盾的这几种归纳，仅从他这本书来看，前后不一，相互并无联系地排列在一起，显得有些混乱。但是，如果我们把眼界放宽，就会发现，他提出的认识和归纳中国神话的几种原则，却代表了当时这方面研究的几种主要倾向。

在这个时期的中国神话学中，外来的理论主要是人类学派的理论。因此，从原始心理和原始生活的角度认识和整理神话极为流行。例如对于《山海经》中神话的认识，前述的学者郑德坤便是从以上的原则出发，把这些神话归纳整理为这样的系统：a. 哲学的（即原始人世界观），b. 科学的（即原始人对自然事物的认识），c. 宗教的（即原始人的信仰），d. 历史的（即英雄神话），e. 社会的（即原始人对各种文化事象起源的认识）。并强调，从这样的分析归纳中“可以窥见原人的思想和生活的

一斑”^①。受人类学派较大影响的学者钟敬文也指出,《山海经》的神话中包含了许多“原始文化”或“近于原始文化的文化现象”^②。他还在另一些文章中,较为系统地归纳研究了原始人对种族、植物等各种事物起源的认识的神话^③。其他如从原始人的自然观入手,归纳研究中国神话(日、月、雷神等神话)的文章也不少。

从古帝王世系整理神话体系的研究也是一个重要的方面。其中以杨宽的《中国上古史导论》较为卓著。在这部古史辨的集大成之作中,他从神系的角度研究整理出古史中圣帝贤臣的原形:一,本为上帝者;二,本为社神者;三,本为稷神者;四,本为日神火神者;五、本为河伯水神者;六,本为岳神者;七,本为金神、刑神或牧神者;八,本为鸟兽草木之神者。使众神各还其貌,各归其位^④。

另外,从古代民族分布的历史和地域中探寻神话体系,也有一些较为系统的著作。在上述的《中国上古史导论》一书中,作者不仅按照神系来归纳神话,而且还依据上古民族史的历史状况,把古代神话分为东西两个系统,东系为东夷神话即殷民族神话;西系为西夷神话即周民族神话。并补充指出,后来周灭殷,两个系统神话有所混杂。其他如徐旭生的《中国古史的传说时代》一书,也按照古代民族集团的分布状况,把神话分别归为华夏集团、东夷集团和苗蛮集团这三个民族集团之中^⑤。

① 见《史学年报》1卷4期。

② 参看《关于〈山海经〉的研究》,载《民国日报·民俗周刊》(杭州)1930年第5期。

③ 这些文章是《种族起源的神话》,载《民众教育季刊》(浙江)1931年第1卷第3期;《植物起源的神话》,载《妇女与儿童》1935年第19卷第10期。

④ 参看《中国上古史导论》,载《古史辨》七(上)。

⑤ 参看《中国古史的传说时代》,科学出版社,1960。

如正文开头时所提到的，茅盾的神话研究的主要对象是古典神话。但他同时也对近代的民间口头神话尤其是少数民族的神话有所注意。他在提出整理中国神话的任务时指出：“至于西南的苗、瑶、僮各族，还有神话活在他们口头的，也在收集之列。这个工作就更繁重了。”如同茅盾对此有所注意一样，此时期的中国神话的研究也有一些文章涉及到了这个方面。如余永梁早在一九二八年便发表了《西南民族起源的神话——盘瓠》一文^①。再如钟敬文在研究洪水神话时，亦采纳了一些在民间口传的神话传说^②。此外在一些故事集中也夹杂着这类神话。但是，这方面的较大展开是在抗战时期，一批民族学者致力于南方少数民族神话的研究，他们用这些口传神话与相关的古典神话进行比较，同时还对口传神话本身作了多方面的功能的考察，从而开创了中国现代神话学的一个新展开的局面。

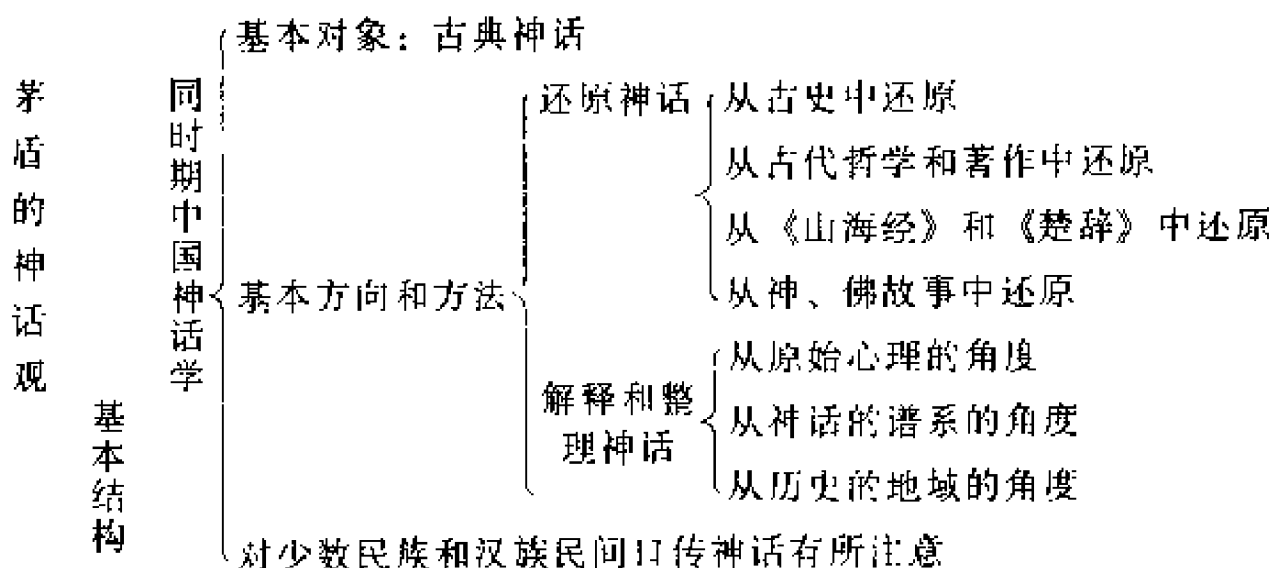
如前所述，茅盾是运用西方神话学理论系统研究中国神话的第一人。他在研究过程中形成了自己的神话观。他的神话观的最主要部分是对中国神话的较为全面的认识。他指出了中国神话的演变性，并考察了神话演变的形态——历史化、哲学化、文学化等，以及造成这种演变的原因。并在此基础上，提出了中国神话研究应首先解决的问题，即从古代的历史家、哲学家、文学家以及佛老手里还原神话的本来面目。除此之外，茅盾的神话观中还有其他一些成分。如对神话起源的看法，对造成神话的原始心理的看法，和对神话所反映的原始初民社会生活和心理的解释等。但这些都是基于现成的人类学派神话观的一般看法，并没有具体的研究。并且，在茅盾的神话观中，尤其缺

① 载《中山大学历史语言周刊》3集35、36合刊。

② 参看钟敬文《中国水灾的传说》，载《民众教育季刊》（浙江）1卷2期，1931。

乏对神话的功能的研究。这一点也是同时期的中国神话学的普遍缺陷。

因此，茅盾的中国神话研究的主要成就在于，明确地系统地提出了对于中国神话的看法和中国神话学的任务，并且对于这个任务的实现作了初步的尝试。他没有朝着他提出的目标作进一步的具体深入的研究。但是，他的神话观对于中国神话学的意义和价值就在于，他所提出的对于中国神话的看法确实切中了中国神话的要害，他所提出的中国神话研究的任务确是中国现代神话学开创时期所面临的首要问题。因此，通过上文将茅盾的神话观与同时期或稍后的中国神话学对比，我们可以明显地看出二者的一致性。这个一致性可以用一图示简明地表示出来：



从这个简图中可以看到，茅盾关于中国神话研究的立场、观点和方法，与同时期的中国神话学相比，在结构构成上基本上是同构体。当然，如果更为细致地分析的话，此时期的中国神话学还有超出茅盾的神话观之处。例如，茅盾对于神话所反映的原始心理与生活的认识，丝毫未超出人类学派理论的圈子。

当时的大多数中国学者的神话观也都在这个圈子之中。但是，二十年代末三十年代初，一些接受马克思主义影响的史学家，在用唯物史观研究中国原始社会的同时，从社会发展的角度来认识古代神话，把神话看作是原始社会不同形态（如母系社会、父系社会、图腾制等）的社会生活的反映。因为茅盾的神话研究开始较早，他还未能注意到这种新的学术倾向，同时也未来得及把自己接受的马克思主义思想的影响运用到神话研究中去。

茅盾对于中国神话研究的认识（例如，如何看待中国古代神话的演变，如何还原古代神话面目，重新整理中国古代神话体系等），在今天已成为神话研究的常识。但是，在中国现代神话学草创的初期，这种对于中国神话及其研究的鸟瞰式的全盘认识，曾经给同时和稍后的中国神话研究者以相当大的影响和启发。其后的学者对于中国神话的看法以及研究方向和方法，大多未能越出茅盾神话观的藩篱。只是到了抗战时期，中国现代神话学由于一批以民族学者为主的研究者的努力，才开始了又一个新的阶段。由此可见，茅盾对于中国现代神话学的贡献，主要在于给草创时期的神话学的全面展开奠定了基石。

（原载《民间文艺季刊》，1986年第3期）

◎ 赵世瑜

黄石与中国现代早期民俗学

赵世瑜（1959～ ），男，四川成都人。北京师范大学历史系教授，中国民俗学会常务理事，副秘书长，中国社会史学会理事。主要从事明清以来基层社会史及现代民俗学史研究，代表作有《吏与中国传统社会》、《欧洲史学新方向》等。

在中国现代民俗学史上，黄石应该算是一个值得研究的人物，但迄今为止，我们对黄石的注意既不如对周作人、顾颉刚，也不如对江绍原的重视，这可能与黄石在 1949 年以后一直定居香港，并且晚年的学术生涯较少得到重视有关系。但是，从他的研究成果来看，他的确应该在中国现代民俗学史上占有一席之地。

一

黄石生于 1901 年，广东人，但尚不知具体生于何地。他曾在一篇文章中说，“作者是粤人，……自十五岁出外就傅之日起，就与旧式婚礼绝缘，但据少年的记忆及长辈的传说，广东省府广州闹房一般的情形，大致如此”。同文中又说，“广东西南部的闹房风俗，极其野蛮。据吾母口述，乡间闹房之夜，新

妇如稍拂宾客之意，常有被爆竹围攻之险”^①。由此可推测而知，黄石母家为广东西南部人，他本人为广州人。他有个伯父“跑了去安南，一去三十多年总不回来”；他本人也曾“飘流到暹罗”^②，可见其家与南洋有一定关系。

黄石跑到暹罗，是在1923年前后，这大约是因为家庭的缘故，也许与旧式婚姻有关。他自述翻译《家族制度史》一书的动机，“是觉悟旧家庭的无理压迫，毅然摆脱，远远的跑到暹罗，同时决心探究家族制度的本质和历史，以为改革旧家族、建设新家庭的准备”^③。不久即回国，但心情十分颓丧，据他自己说，“那时很像一个退伍的伤兵，肉体固然萎靡不堪，心灵更受了甚重的巨创”。于是进入广州白鹤洞协和神科大学读书。在他入学的第二年（大约是1924～1925年左右），便跟随该校校长龚约翰博士（Dr. John S. Kunkle）研究宗教史，他的《神话研究》一书就是在后者的支持下写成的^④。后来据也曾在协和大学学习过的罗致平回忆，“我们学校的同学跟先生（指许地山——引者）发生过学术关系的，一句话，受过许先生影响的，大概早一点的有黄石（华节）先生和叶启芳先生。前者跟许先生研究神话学和礼俗史，著有《神话研究》（开明）和《妇女风俗史》（商务）等书”^⑤。不过黄石与许地山的联系大概发生在以后的燕京大学时期，因为许1926年回国后，就赴燕大任教，教

① 《闹新房》，《东方杂志》1934年第31卷第21、23号。

② 《关于性的迷信与风俗》，《北新》1930年第4卷第11号。

③ 黄石译：《家庭制度史》，开明书局1931年9月初版，上海文艺出版社，1989年12月重印。

④ 黄石：《神话研究》“编后”，第229页，开明书店，1927年出版，上海文艺出版社，1986年重印。

⑤ 《纪念民间宗教史家许地山先生》，致平：“前言”，《民俗季刊》1943年第2卷第3、4期合刊。

人类学、宗教史、礼俗史等，直到1935年到香港大学任教。

1928年上半年，黄石临时在香港的《华侨日报》做事。年初，他曾自香港向钟敬文约稿，但在5月之前便离开了香港，钟敬文则把该稿投到《民俗周刊》^①。但他的论文《性的“他不”》后署：“1928年5月22日草于广州协和大学图书楼”^②，说明黄石又从香港回到了该大学，按时间推算，这应该是他大学学习的最后一个学期。

大约在1928年前后，他与何玉梅结婚，但后者于1929年7月1日病逝，给他以很大打击。据他为《家族制度史》所写“附记”，知他此时尚在广州白鹤洞。随后他即赴北京，在燕京大学研究院研究宗教和民俗^③，据他对钟敬文说，这主要是出于经济方面的考虑，因为研修宗教似不收费。考虑到他原来在“神科”大学中学习宗教学，后来他所写的文章中，提到宗教方面材料，如《圣经》者较多，文中也多引拉丁文，所以他研究民俗的切入点与江绍原相同，都是宗教，而且他研究的主要方面也在礼俗迷信。

黄石至迟在1930年就已到北京，因为他的论文《胭脂考》就是“1930年12月6日草于故都北海悦心殿”的^④。但这以后的情形，目前尚不十分清楚。1933年6月，袁鸿铭曾提到黄石

① 钟敬文：《中国印欧民间故事之相似》，《民俗周刊》1928年第11、12期合刊。

② 《新女性》1928年第3卷第7号，1927年12月，周作人曾说“此公似曾相识，或系广州岭南大学的人，不知何年曾通信过也”，后来由江绍原订正，才知“‘黄石’公原来是燕大的学生，那么我也很知道他”，疑为江绍原记忆有误，而周作人的印象较为接近，王文宝《中国民俗学史》第474页说他曾在“广州协和神道大学”，误。应为“神科”。

③ 见《民俗学集镌》，“介绍本辑著译者”，其中说他曾任广州协和大学教授，不知确否。上海文艺出版社，1989年影印本。

④ 《妇女杂志》1931年第17卷第4号。

“这次南归后，他除专任教职外，复于课余之暇，从事婚姻礼俗研究”^①，不知是否仍回到协和大学任教？但他似乎至 1935 年时又至北方，“僻处河北农村”^②。1938 年他还在《民治月刊》第 20 期上发表署名“华节”的《冥婚》一文，不知他是否参加了“乡村建设派”的某些活动。这以后的情况还有待进一步考察。

二

黄石最初的研究在神话方面，在周作人给江绍原的信中，还谈到了黄石在 1927 年由开明书店出版的《神话研究》一书，据周作人的看法，“其书却不甚佳”^③。应该说，黄石的《神话研究》是当时中国较早研究神话的专著，其开辟探索之功不可抹杀，但也正因如此，该书的内容主要是转介国外神话学研究的成果，因此对于比较熟悉国外学术动态的周作人来说，并不显得十分新鲜。尽管本书偏重于介绍西方神话学理论，较少自己的、特别是对中国神话的探讨，但仍尽量体现出自己的解释和态度。比如在介绍对神话的五种解释理论的时候，指出人类学派的“遗留物说”“确比其他各派圆满得多，所以在现代的神话学上最有势力，此说一出之后，其他各说都被推倒”。此外，他通过与传说、童话、寓言等的比较，突出神话的本质特征，介绍神话的分类，解释世界各民族神话的雷同之因，介绍神话研究史上的不同方法流派，对于中国刚刚起步的神话研究的确起到了推动作用。

引起我们注意的是，黄石自 1928 年至抗战前这一时期，发

① 《民俗学界情报》，《民俗周刊》第 123 期，1933 年 6 月 13 日出版。

② 《集团结婚的来龙去脉》，《东方杂志》1935 年第 32 卷第 13 号。

③ 以上凡周作人所云，皆见张挺、江小蕙编：《周作人早年佚简笺注》，第 48、50、54 页。四川文艺出版社，1992。凡钟敬文回忆，皆为先生对笔者口述。

表了大量关于礼俗、民间传说、民间语言、特别是妇女习俗的学术论文。他的《婚姻礼节的法术背景》、《桃花女的故事与民间的婚俗》、《烂柯山的传说和转变》、《娼妓制度的初形》、《初夜权的起源》、《贞操的起源》、《撒帐》、《苗人的跳月》、《迎紫姑之史的考察》，以及本文提到的其他论文，从水平来看，应该说代表了当时中国民俗学研究的一流成果。

黄石致力于女性民俗的研究，应该说与他个人的经历有关。前曾提及他自1923年开始翻译的《家族制度史》一书，后来在1931年作为妇女问题研究会丛书之一种，由开明书局出版。在1926年他所写的译后记中曾说：“我觉得要改造社会，非从社会的基本制度入手不可，而要改造家族制度，更非明白家族制度的历史不可；还有一层，妇女与家族向来有深切的关系，欲女子解放成功，更非首先推翻家族制度不可！我近年来的著作，均发挥此义。”1929年他的新婚妻子病逝，更强化了他的这一动机。在他于1929年为此书所写的附记中再写道：“爱妻梅卿之死，原因虽多，而旧家族的高压环攻，是其致命伤。我每见此书，便触动无穷的悲痛；愈悲痛便愈增长我对旧家族制度的敌忾！初时我对于旧家族还取敷衍态度，今则丧妻的悲哀，更加强了我攻击家族制度的决心，决定以后誓抱不妥协的态度。假使我仅存的生机和勇力不能推倒家族制度，宁可活活地让家族把我逼死，与爱妻同归一路！”这样一种研究动机，与当时的其他民俗学代表人物相比，一开始似乎不是出于一种学术上的爱好，但却与中国现代民俗学产生的大背景相一致，那就是出于一种改造社会的民主革命呼声。他的民俗研究动机除了理性的成分之外，还更多了他个人的感情因素。黄石研究民俗事象是由于旧的传统礼教与新时代的矛盾所引发的，进而上升到一种研究民俗、改造社会的理性认识，他的研究多集中于礼俗和妇女，是与这种初衷分不开的。随着个人痛苦的逐渐平息，他

的研究便顺理成章地走上学术之路。

如果我们对黄石的民俗研究成果略做分析，可以知道其特点之一是对某种民俗事象的历史考察。比如他的《眉史》、《黛史》、《胭脂考》、《戒指的来历》、《感孕说的由来》、《贞操的起源》、《娼妓制度的初形》、《五辛盘略考——中国新年礼俗史稿之四》等文都是如此^①。自称是“素有‘追源癖’”的黄石在这些文章中做了大量的考证工作。但是这些对女性民俗的考证，并不是一种猎奇，也没有停留在历史考证的程度上，而是尽量追寻该种习俗的动因。比如在他的《眉史》一文中，把人的眉毛视为一种象征符号，一种表情工具，按照他的看法，由于中国传统礼教之大防，束缚了人们、特别是男女之间的情感交流，因此“只好运用无声的表情器官，让关不住的感情，偷偷地跑出来”，所谓“眉目传情”是也。由此眉毛得到了特别的重视，甚至发展出了修眉艺术。这种解释，当然不能完全说服人。因为说“螭首蛾眉”的《诗经》的时代，礼教的束缚还几乎谈不上，西方妇女对眉毛的重视，也达到了相当的程度。眉毛、特别是漂亮的眉毛在容貌上的重要作用，也许只有在对比没有眉毛的人时才能体会到。喜怒哀乐各种表情都会引起眉毛位置的改变，如果长着表示哀伤的八字眉，配着表示向上翘的嘴，势必让人感到奇特。以女加眉组成媚字，也不是没有审美上的原因。但是无论如何，黄石的“史”的研究是有解释的，绝不仅是考据的和描述的。

黄石对于民俗事象的历史考察的兴趣，还体现在他的其他论文中。比如他的《撒帐》、《闹新房》、《关于性的迷信与风俗》、《关于孕育的迷信与风俗》等文，讲的是现实社会中存在的民俗，但也都运用历史的资料，论述其历史上的表现。原因

① 以上所提各文除《五辛盘略考》发表于《太白》1935年第1卷第10期以外，其余皆见高洪兴等编《妇女风俗考》，上海文艺出版社，1991。

在于这些民俗事象都具有长期的历史传承过程，不了解过去，就难以解释现在。诚如有的学者指出的那样，当时的民俗学研究比较注重对历史民俗的考察，忽视了共时性的结构性的研究，但这在中国现代民俗学史上不但不见得是一种严重缺陷，反而可能体现了中国民俗学的特色。除了上面说的民俗是一种传承的生活文化这一重要特征外，还在于中国具有数千年的有文字记载的文明史，与西方学者藉以发展起其人类学或民俗学理论与方法的非洲、大洋州或美洲的无文字社会有很大不同。

然而，现实存在的民俗事象也在黄石的研究中占有相当重要的位置，同时他又非常重视多学科的理论解释和方法应用，这是他的研究的另一个特点。比如他在《撒帐》一文中，开篇就提到新式婚礼中来宾亲友同新人撒播鲜花，是“撒帐”的遗风；而“我还记得小时候在乡下见人家闺女出嫁，登喜轿之时，有老妇以箕盛谷米……”云云。在其《冥婚》一文中，也举出了当代的“归门守孝”和“讨鬼妻”材料。在其《关于性的迷信与风俗》一文中，则叙述了他的家乡女子追求男子的类似巫术的习俗。而在其《关于产育的迷信与风俗》一文中，也描述了“作者曾经实地调查过‘生菜胜会’的情形”，说明他的研究也使用了田野调查的现代民俗学或人类学方法，而不仅仅是采自文献资料。

在研究中，心理学的角度也经常为黄石所用。他在《初夜权的起源》中，提到初民的神赐万物的心理和对新奇事物的禁忌的心理，认为“上述两种心理，是‘初夜权’和‘初实祭’两种风俗的共同的根本原因”。但他又不是固守某一种解释角度，而是进行具体的探讨。比如在探讨“贞操的起源”时，虽提到了以往的解释中的“心理说”和“经济说”，而前者就是以感情因素来解释妇女的守节问题的。但他在文中既反对从心理上解释贞操观念的起源，又不尽同意从经济上来说明，而主张这是“所有男女对神灵对社会的义务，目的在谋公众的安宁”。

此外，他把“初夜权的起源”归结为神权在社会上的统治力量，把“集团结婚”归结为社会历史演进过程中的社会化和集团化趋势，则明显体现出社会学的解释角度。

在诸种研究方法或角度中，比较的方法是黄石的文章中最常用的。他曾说，“比较法是研究文化——尤其是民俗与民间传说最有效的利器”^①。比如他谈到撒帐习俗，不仅比较了边疆少数民族的类似习俗，还比较了印度及欧洲的情形；在谈及闹新房的习俗时，也举出法国和日本例子，指出“闹房在东西两半球的文明国家都有陈迹可见，其非不长进的华人‘特别野蛮’的产物，殆可断言”^②。据此，他借用人类学的“遗留物”说，认为闹房乃是初夜权的遗留，只不过是在文明时代之后的一种“柔和化”和“游戏化”而已。在他关于初夜权、性、感孕说、生育、接吻、贞操、娼妓等问题的研究中，无不大量举出古代希腊、罗马、埃及、小亚细亚以及非洲、大洋洲、美洲等地原始部落的例子，把它们与在中国文献及现实习俗中发现的类似例子相比较，最后总起来加以解释。尽管这些比较大多还是表层的，而且主要一般是寻找不同文化中的共性，很少寻找差异并对差异进行深层的解释，但却反映了他对人类学一般方法的应用，因为人类学研究的特征就是在比较的基础上对文化现象做出跨文化的解释和概括。

无论黄石对国外人类学、社会学、民俗学理论、方法的应用，还是他大量使用世界各地的有关例子来进行比较的研究，都是建立在他的外语能力优势以及开拓性的知识结构的基础上的。黄石由于出自教会大学，外语的素养较高，这对他借鉴国外民俗学的理论、方法和研究成果提供了便利条件。钟敬文曾

① 《感孕说的由来》，《妇女杂志》1931年第17卷第1号。

② 《闹新房》，《东方杂志》1934年第31卷第21、23号。

写信给他，谈到他在日本买来并在读的有关西方人类学或民俗学著作，黄石曾感叹现在研究民俗学的人，像钟先生这样愿意常读国外社会科学著作的人实在不多^①。他所写的论文除了引据中国古代的文献资料和他实地调查的材料之外，还大量使用国外有关著作中的材料，比如在他较早的《性的“他不”》一文中，大部分取自《金枝》，此外还有盖文斯的《宗教史导论》(F. Gevons, A Introduction to the History of Religion)、库克和金的《太平洋之旅》(J. Cook and J. King, A Voyage to the Pacific Ocean)，这些都是原文的著作。在其他论文中引用的原文论著还有斯塔克的《原始家庭》(C. M. Starcke, Primitive Family)、考德林顿的《美拉尼西亚人》(Codrington, Melanesian)、萨姆纳和凯勒的《社会科学百科全书》(Sumner and Keller, Encyclopaedia of Social Science)、威斯特玛克的《道德观念的起源和发展》(Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas)和《婚姻简史》(Short History of Marriage)、斯宾塞和吉林的《澳大利亚中部的北来部落》(Spencer and Gillin, Northern Tribes of Central Australia)、杜波伊斯的《印度教的生活方式、习俗和礼仪》(Dubois, Hindu Manners, Customs and Ceremonies)、尼洛普的《接吻及其历史》(Nyrop, The Kiss and Its History)、蔼理士的《男人的性选择》(Ellis, Sexual Selection in Man)等等多种，这在同时代的民俗学家中是不多见的^②。

从一开始注意吸收国外相关学科的理论、方法和其他知识，对各种文化现象进行一般性的探讨，到逐渐转向对本土的某种文化事象进行个案的、深入的研究，似乎是学术发展转型时期相当多学者走过的一条共同的道路，这表明了一种学术上的自

① 据钟敬文先生对笔者的回忆，1996年12月8日。

② 参见高洪兴等编《妇女风俗考》，上海文艺出版社，1991。

觉和成熟。从黄石稍后的一些研究题目来看，已经不再是那些笼统的、共性的文化现象，而是更加具体化、本土化的东西。比如在民间文学方面关于桃花女传说、烂柯山传说的研究，在民间语言方面关于歇后语和缩脚语的研究，在民俗史方面关于新年礼俗史的系列研究，在风俗方面关于苗人跳月、紫姑的研究等等，尽管仍有较多集中于女性民俗的题材，却明显体现出上述变化。研究的着眼点虽然有所变化，但他的研究特点却依然保持。

即如在他的《苗人的跳月》一文中，开始便指出这是民俗学上所谓“春嬉”（orgy）的一种，本文是想以一篇有系统的文字，供文化人类学的参考。在文中，他又指出，“第一，狼人行聘，以槟榔葵叶等为礼物，这种风俗，竟和广东、广西民间现行的婚礼相同。是不是两粤的汉人，模仿狼僮的风俗？抑或在种族上、或文化上，有同源的关系？这个问题是值得人类学者费一番工夫去考察的。第二，狼人歌谣的体例，颇与我国的古诗——尤其是汉魏六朝的民歌相似；倘使有人能够作一番精细的比较研究（当然首先得沟通苗语），相信对于中国民歌的起源，一定有极大的贡献。这两种比较文化的工作，是目前极重要的工作，我觉得比向地层底下求史料，同是一样的可贵”^①。其他关于迎紫姑的研究、满洲跳神的研究、民间传说及民间语言的研究等，充分体现了作者的传统文献学功力，在这后一方面，恰好是当时的学者比较擅长，而现今的学者比较缺乏，急需补课之处。

三

从目前了解的情况看，黄石与当时民俗学运动中的主要人物似乎联系不多，相比之下则更多与广东籍人士有交往，比如 30 年

^① 《民俗学集钞》，1931 年出版，1989 年上海文艺出版社影印出版

代初，他曾是钟敬文等主持的杭州中国民俗学会的会员，并因钟敬文的约稿，而为所编《民俗学集镌》提供了3篇重要文章，编者认为，“黄先生年来所发表关于民俗学的论文，在留心此道的读者脑中，是早赢有其应得的评价的”^①。与此同时，他还给广东汕头林培庐办的《民俗旬刊》写了《关于〈民俗〉》等文。

黄石虽然基本属于民俗学的独立研究者，但他对当时国内民俗学研究的动向并不陌生。他发表过许多文章的《东方杂志》和《新女性》，本是民俗学领域的阵地，江绍原也有不少论文和译文发表于此；在他的论文后面所附的注释中，曾提到发表于中大《民俗周刊》、绍兴《民间月刊》、北平《晨报副刊》等报刊的民俗学研究论文。由于研究领域的相关，他对江绍原的研究成果也很注意。他曾说，“读江绍原先生的百九八论‘求婚求宠的行为’那一条，不觉引起我搜寻初民求婚求爱方式的兴趣”，并在研究中参阅了江所译《宗教的出生与成长》。在他的另一篇论文中，提到“江绍原先生不久就有一本《血与天癸》在开明出版，我相信里面一定搜集不少的材料，供我们研究”。1932年，黄石还与许地山、江绍原、吴文藻、李安宅一起，共同为编纂《野蛮生活史》系列在报纸上“征求同工”，大概这是具有燕京大学背景的宗教学、人类学学者群体的学术动作^②。

由于黄石广泛阅读国外人类学、民族志和民俗学著作，对他们的理论和方法比较熟悉，使他的研究从一开始就具有职业民俗学家的特点。他的研究往往针对中国民俗事象，但却总是利用世界各地的民俗资料进行比较研究；除了梳理民俗的历史演变之外，也结合自身的经历和实地调查，因而其成果比较成

① 见《民俗学集镌》第二辑所附“同仁录”，1932年8月出版，后由上海文艺出版社，1989年影印出版。

② 天津《大公报·现代思潮副刊》1932年第45期。

熟，所以有学者评价说：“黄君于研究民间礼俗，甚有成绩，向所发表之论文，皆能注重于‘综’、‘横’材料的搜求，而加以细心的探讨。”^①

实际上，当我们把黄石的民俗学研究置于整个中国现代民俗学的早期发展历程中时，就可以发现他的研究成果的价值。

首先，中国现代民俗学的产生，是“五四”新文化运动的一个组成部分，一些先驱者发起了歌谣运动，造就了中国现代民俗学的先声，是出于对作为旧制度思想基础的正统文化的不满和挑战，是出于对民族、民主和科学理想的追求。他们希望从中国的传统学术和国外人文社会科学中寻找有价值的思想营养，在各个领域中进行全面的改造，从而达到其文化启蒙和思想革命的目的，进而实现其改造社会的理想。当新的学术和文化思想风起云涌、不可逆转之际，他们的目的就达到了，他们或是继续把文化启蒙和思想革命运动推向深入，或是继续从事他们各自的学术事业，没有在民俗学研究的土地上坚持不懈地耕耘下去。像鲁迅、周作人兄弟、沈尹默、沈兼士兄弟、胡适、刘复、钱玄同、沈雁冰等人，都大抵如此。与他们约略不同的有顾颉刚、常惠、容肇祖、郑振铎、闻一多、赵景深等人，他们在此后的一段时间内继续坚持着民俗学研究，其成果为中国民俗学的建设做出了重要的贡献，但毕竟其主要精力又投放在其他学术领域。最后是江绍原、黄石、钟敬文、杨成志以及张清水、姜子匡等人，他们把毕生精力或主要时间投放到民俗学或相关的文化人类学等领域上，是使中国民俗学在困境中不绝如缕、延续至今的一支重要力量。黄石作为这支力量的一分子，其地位是不容忽视的。

其次，中国现代民俗学以北大歌谣运动为发端，在随后的

① 袁鸿铭：《撒帐补述》，《粤风》1935年第1卷第3期。

发展中，虽领域在不断拓宽，但民间文学研究，比如歌谣、神话、童话、故事等研究依然占了较大的比重。1936年曾有人撰文对此前的民俗学研究状况进行评论，说“兹就其资料搜集及研究经过视之，则知其主要题材为歌谣、为传说、为故事、为谜语谚语，统言之，即以民间文艺为主，而社会风俗习尚尚居其次焉。此则以求得‘白话文学之历史根据’为出发点之我国民俗学运动（指民七时代），在其发展过程中，自亦难免于文学之渲染，然距吾辈所期望之民俗调查及研究尚远。”^①虽然问题并不在于民间文学的研究是否过多，而在于是用文学的研究方法还是用民俗学的研究方法，把民间文学视为文学的组成部分还是民俗学的组成部分来对待，但是民间文学研究毕竟不能等同于民俗学研究，更不能取代民俗学研究。民俗学研究还需要通过对其他领域的探索，使自身的体系结构更加成熟。黄石与江绍原类似，他们研究民俗，都具有宗教学的共同背景，这就决定了他们研究的对象较集中于礼俗迷信的方面，而黄石的研究面更为宽阔。他们由于对国外学术发展较为了解，所以在掌握民俗学的基本理论和方法上更为熟稔。他们从宗教的角度出发，更直接地切入民俗的本质特征（这里的意思是说，大多数民俗事象均具有宗教的或巫术的根源），因此他们更接近专业的民俗学家。应该说，在中国现代民俗学从民间文学到民俗学，再到钟敬文倡导的民俗文化学或民间文化研究的整个发展过程中，黄石的宗教礼俗研究也起了重要的作用。

第三，在当时的宗教信仰、风俗习惯、生活礼仪等等研究中，黄石研究的特色还在于它们主要不是停留在描述的阶段，而是尽可能地利用特定的理论知识对各种民俗事象进行解释，

① 《民俗学复刊号——兼评我国民俗学运动》，1936年11月14日《大公报·科学周刊》第10期，转载于《民俗》1937年第1卷第2期。

体现了学术研究的现代特点。在当时北大的《歌谣周刊》和中大的《民俗周刊》中，也发表有不少关于社会风俗和民间信仰方面的文章，比如后者“神的专号”、“中秋节专号”等等，但大多是文献资料的排列或乡俗的描述，谈不上真正的研究。对此，时人也完全认识到了，比如顾颉刚就认为在民俗学初创的时候，虽有缺乏研究深度的缺点，但把资料尽可能地搜集编辑起来，也是很好的成绩。但黄石的多数文章都有较多的解释和分析，他对所研究的各种民俗事象，都试图给予追根溯源的解释。当然，他的解释和分析大多袭用西方人类学家已有的分析工具和解释框架，使结论容易流于一般而忽略了特殊，但他往往于众说中选择某一更为合情合理的解释，表明了他个人的见识。比如关于“感孕说”这一观念的原因，他分别批驳了尊崇说、污秽说和超自然说，认为这与初民缺乏生殖知识以及母系制度有密切关系，在这一点上，他是认同弗雷泽的解释的。在当时民俗学研究普遍水平的情况下，我们应该对黄石追求理论阐释的特点给予较高的评价。

第四，黄石集中于对女性民俗的研究，固然有个人和家庭的因素，但从学术研究的角度上说，在当时的社会环境下，仍然需要有相当大的勇气，特别是由此开辟了一个前人较少问津、直到今天研究也相当薄弱的领域。我们知道，在中国民俗学草昧初创的时期，许多传统的卫道士对研究以往这些不登大雅之堂的东西是嗤之以鼻的，研究情歌，或者像周作人那样写出《猥褻的歌谣》文章的人，确要“冒天下之大不韪”。北大风俗研究会的第一任主席张竞生亦因研究性生活而身败名裂，在学术界被冠以“性博士”的恶谥。黄石研究眉史、黛史，也有可能遭到人们的讥笑，说这是猎艳或者耽于不经，至于研究性、接吻、娼妓，甚至列举大量关于性器、性交、月经等性崇拜风俗和性禁忌实例，更要被某些人视为海淫海盗。但是从黄石的

研究论文中可以清楚地看出，其动机是绝对学术性的，是很严肃的，看不出丝毫猎奇猎艳的痕迹。尽管他的女性民俗研究还比较初步，较多历史的探索，也难以在田野调查的基础上进行这个领域的研究，但他的这些工作无疑启示后人在民俗学这个领域内，在更大的深度和广度上继续开垦这块处女地。

在以往的中国现代民俗学史研究中，黄石显然没有得到应有的积极评价。即使是在民俗学界，他的名声也显然没有周作人、顾颉刚、江绍原、钟敬文、容肇祖、郑振铎、沈雁冰等人那么大。个中原因比较复杂。一来与新文学或史学相比，民俗学或人类学没有那么大的影响，后面这些人的知名度在很大程度上也是由于他们在文学或史学上的成就。二来即使在民俗学领域，后面这些人大多参与主持或支持过一些民俗学的重要刊物以及民俗学组织，而黄石则与它们没有什么密切的联系。三来人们很难发现他在30年代后期以后的研究成果，而其他人在40年代甚至以后相当长的时期内还活跃在学术界。四来他所致力研究的女性民俗一直不为人所重视，他除了早期的《神话研究》之外，不像上述人那样出版过有影响的著作，也未尝不是原因之一。但无论如何，如果从纯粹的学术角度出发，黄石的民俗学成就应该是能与前面那些代表人物比肩的，至少也是紧随其后的。

今天我们重新凸显黄石在中国现代早期民俗学史上的地位，不仅在于给予他一个以前未曾给予的评价，还在于我们通过研究认识到，我们今天所做的一切，不过是继续前人的事业，回答前人提出的问题。我们对于前辈学者治学经历的回顾，当使我们了解他们留下的经验和教训，从而知道今后的路将怎样走。

（原载《北京师范大学学报》社会科学版，1997年第6期）

江绍原与他的民俗研究

巫瑞书（1933— ），男，湖南永兴人。湖南师范大学教授，中国民俗学会理事。代表作有《荆湘民间文学与楚文化》、《南方民俗与楚文化》、《南方传统节日与楚文化》等。

一门新学的崛起，总是与一批骁将的奋勇探索密切相关。“五四”及二三十年代，中国民俗学就有这样一批骁将。以论文《最近 Folklore 研究之范围与倾向》、专著《发须爪》和编译《现代英国民俗与民俗学》而著称的江绍原，即是其中的一位。

江绍原（1898～1983）生于北京，祖籍安徽。青年时代就读于沪江大学（预科）、美国加利福尼亚大学（因病辍学）及北京大学。五四运动中，参加过一些革命活动。后与鲁迅创办《语丝》，旋又赴美芝加哥大学研读比较宗教学，毕业后复去伊利诺大学研究院攻读哲学。1923年回国执教于北京大学，后任广州中山大学英语系主任。“四·一二”政变后离粤往浙，后重返北京任教。在此期间，先后开设过“礼俗迷信研究”、“比较宗教学”、“宗教史”等课程；同时，还在有关报刊开辟“民俗”、“中国古占卜研究”等专栏并撰稿，充分显示出一位青年学者的开拓精神，也为他日后在民俗学、宗教学等领域取得丰

硕成果奠定了扎实的基础。

江绍原的民俗研究，有三个突出特点，这便是：一，立足理论建设；二，针砭社会陋俗；三，运用科学方法从细微处见功夫。

一、立足理论建设。“五四”新文化运动的浪潮冲开了尘封已久的国门，西方进步思想、科学技术源源不断地涌入我国。其中既包括达尔文学说、空想社会主义、马克思主义理论，也包括民俗学、宗教学、现代医学等新学。江绍原本是一位宗教学家，20年代初即有《乔答摩底死》一书问世，继又编译了《宗教的出生与成长》等书。此后侧重法术与宗教，撰写了《中国古代旅行之研究》等专著。在探讨宗教礼俗与迷信的过程中，他自然地切入到民俗学领域。

首先，他是以中国民俗学理论探索者及欧美民俗学译述者的身份出现的，同时他又是我国早期民俗学运动的组织者。20年代中、后期，江绍原积极参加北京大学“风俗调查会”活动，并任该会主席；后与钟敬文、姜子匡成立杭州民俗学会，在该市《民国日报》增辟“民俗周刊”专栏，先后发表《端午竞渡本意考》、《民学与合作研究》诸文^①。对有关社会习俗及“民学”（民俗学）中的一些问题提出自己看法。但这很难引起学界及民众的重视，也不能较为系统地阐明其观点。于是，他编译了英国瑞爱德的《现代英吉利谣俗及谣俗学》（“谣俗”即民俗），不但比较系统地介绍了英国民俗与民俗学，还借助于七篇“附录”全面地涉及了欧、美、日及中国各种权威人士对民俗学基本理论的看法。在这里，编译者好像是一座沟通中西方民俗

^① 20年代中期，江绍原在《晨报副刊》、《语丝》等报刊发表有关宗教祭祀、人生礼俗、岁时节日等方面的论文、小品数十篇，其中的代表作有：《礼与俗》、《古代的衅礼》、《中国古代的成年礼（冠礼）》等。

的桥梁，承担了传播西方民俗学的重任。

其次，江绍原对英美等国民俗学不是简单的“引进”，而是有所取舍。这对中国现代民俗学的茁壮成长是大有裨益的。

江氏在民俗学领域起步略晚，但其锐气不亚前贤。他所关注的不是前贤所津津乐道的歌谣、故事、唱本、俗语，而是将其学术锋芒直指中国民俗学的核心——民间信仰问题。这与他年轻时代求学美国、学有专长的经历是分不开的。在介绍外国民俗学理论的过程中，江氏经历了一个把 Folklore 译为“谣俗学”——“民学”——“谣俗”——“民俗学”的这样一个过程。这是他亲口“吃梨子”，并在“吃梨子”的咀嚼之中慢慢地体味到了“Folklore”本身内涵的必然结果。这次由“Folklore”译名引起的关于民俗学基本理论讨论，对中国现代民俗学从初创期转入发展期是一次有力的推动。从这里不难看出，在论文、译著及专著中，江绍原都没有停留在欧美民俗学的单纯介绍或是中国民俗志的编纂上，而是向前大跨了一步——立足于中国现代民俗学的理论建设，从而使其“桥”的作用发挥得更为充分。

二、针砭社会陋俗。江绍原研究民俗既以西方民俗学作为向导，同时结合现实社会中存在的一些突出的问题进行深入剖析，针砭时弊，发人深省。当时，学界许多人认为他的研究不是民俗事象的简单描述，而是分析性、解剖性的论战。即以科学的态度、观点和方法对特定民俗事象进行自表及里的剖析，对其落后、保守、愚顽的一面提出严正批评。头发、胡须、手脚、爪甲本是人体的有机组成部分，但在封建社会这些看似平常的生理现象却被蒙上了一层厚厚的尘埃。比如婴儿胎发的剃法，就充满着种种迷信。江氏在其专著《发须爪》中指出：“我们以为在这许多的剃法中，留性门发与其旁相对的两块或一块，其动机似乎相同；留‘鸭屁股’与留‘沙弥圈’，其动机也似乎

相同。前三式不论有无旁的意义，其动因之一亦必同为保护顶心发。……两种人的手段虽然相反，目的却同，曰：“谋顶心与性门及其发的安全。”接着，作者针锋相对却又颇为含蓄幽默地进行针砭：“胎发这件东西，一方面被认为一种秽物，另一方面婴儿又被认为与其胎发有同感关系。……”以为在剃胎发时留了上述诸发式中的一种，就可使其婴儿长命富贵，此种迷信的观念和传统的习俗，岂不愚昧无知、荒唐可笑？！如同古代良医敢于以石刺病一样，江氏对它们作针砭亦在刺向陋俗、疗救心灵。正如鲁迅所说，暴露社会的时弊，旨在引起疗救的希望。

同样的，在他的民俗小品文《血与天癸：关于它们的迷信言行》中，揭露出来的“妇女当月经来潮时……她不能播种，否则要枯死的，……她也不可接近出门打猎或作战的人，否则有不祥之兆降临到身上”等等，无不是针对陋俗、时弊，旨在反对迷信，提倡科学。如果不大力破除迷信，那么“本来乌有的事认为有，本不存在的关系认为存在，其实不能发生的功效和不至于出现的危险认为能发生、能出现；糟粕视为精华，轻重不免倒置，种类鉴别不清，观察只及表面。迷信所招惹所逼迫出来的，……精神与体力是白耗了，时光与金钱是虚掷了，正经事是耽误了，人生乐趣是牺牲了。”^①

对上述种种迷信事象的负面影响予以揭露、批评和抨击，在当时乃至现今都是完全需要的。它除了“有益于学术以外，还能给予青年一种重大的暗示，并养成明白的头脑，以及反抗现代的复古的反动，有更为实际的功用。”^②发、须、爪以及吐沫、天癸虽属正常生理现象，但世俗却已把它们纳入迷信的解

① 《血与天癸：关于它们的迷信言行》，《江绍原民俗学论集》，第193页，上海文艺出版社，1998。

② 周作人：《发须爪·序》，上海中华书局，1932。

释体系，江氏不但注意到了这一点，而且意识到了迷信对于社会的危害，他在冷静分析这种愚昧的社会现象的同时，也在不断地呼唤着民众的觉醒，表现出一代学人的可贵良知和责无旁贷的使命感。

三、运用科学方法，在细微处见功夫。正如众所周知的那样，我国许多民俗学家的研究视角是相当宏观的。如茅盾对神话的研究，刘经庵对歌谣的研究等等都是这样。但江绍原的研究与此不同，他常常从极不起眼的小事入手，对民俗事项进行深入分析。譬如：发，须，爪，吐沫，天癸，皆属司空见惯、微小琐屑的民俗事象。然而，江绍原却能以“即小见大”的方法，把它们同人们精神世界的大问题紧紧地联系起来。若没有相当的功力，想做到这一点是非常之难的。

前面说过，江氏研究礼俗中的陋习迷信采用的是分析与批评相结合的方法，但在具体问题的剖析及其观点表达时，他并不是直截了当、一览无余地表现出来，而是在较为隐蔽的言辞（或行为暗示）中阐述着自己的学术大义。比如《吐沫》中就有这样的杂文式的笔调。请看：

……咱们中国人怎样捧——怎样卖力气的捧——吐沫……诸位，别轻看吐沫，那玩意儿在世界上到处有人欢迎有人捧，捧的法儿也非常多多。……吐沫简直是一件无价之宝，能发生许多想象不到的功效……

把“吐沫”当作“无价之宝”等等，所有这些，都是杂文式笔调。这可能与作者当时的处境（生活窘迫并常受人攻击）^①以及同鲁迅共办《语丝》的经历有关。

^① 见《江绍原民俗学论集》，第89页，上海文艺出版社，1998。

江氏在针砭陋俗时弊的文章中，并不板起脸孔讲大道理，而是寓庄于谐，在“插科打诨”中结束战斗。这种独特的方式与笔调，深得学界同仁的青睐。周作人在《发须爪·序》中指出“绍原的文章……不知怎么能够把谨严与游戏笔墨混合得那么好，另有一种独特的风致。拿来讨论学术上的问题，不觉得一点沉闷”。应该说，江绍原论著中的这种“独特的风致”就是他的著作所特有的风格。

总之，江绍原的民俗研究，同当时的一些著名学者相比，确实有许多不同之处。作为一名宗教学出身的民俗学者，在选题上他常常以小见大，从一些司空见惯的民间俗信、礼仪入手，探讨有关的礼俗、迷信的复杂现象及其演变规律；在表现手法上，则往往寓庄于谐，甚至于嬉笑游戏的文字之中，表达自己的深刻见解，从而针砭为害匪浅的陋俗、时弊；在探索、研究的过程中，江绍原一方面展示出针砭时弊、改革陋俗的主张；另一方面又致力于中国现代民俗学的建设，编译了欧美民俗学基础理论，对中国现代民俗学的理论建设做出了自己的努力。

◎ 郭于华

论闻一多的神话传说研究

郭于华（1956— ），女，北京人。中国社会科学院社会学所研究员，中国民俗学会理事。代表作有《死的困扰与生的执著——中国民间丧葬与传统生死观》、《事业共同体——第三部激励机制个案探索》（合作）、《在乡野中阅读生命》等。

闻一多先生是我国现代史上的重要人物。他不仅以献身于民主运动的气概和壮举名垂青史，以充满激情和才气的诗文蜚声文坛，而且以其丰硕的学术成果在文学史、文化史研究领域中成为一代巨匠。在闻一多的学术成果中，神话传说研究是一个重要组成部分。他在探讨解释一些神话传说的本质意义时表现了许多深邃独到之见；同时他注重神话传说材料的文化史意义和各文化因素的联系，从而使研究进入更为深远广阔的民族文化领域；此外，他对治学方法的开拓亦是学术上的有益尝试。这些对于历史和现实来说都是一宗宝贵的财富。

一 闻一多神话传说研究的背景

(一) 个人学术思想背景

作为一个学者，闻一多先生是“以文学史家自居的”（闻一多给臧克家的信，1943年11月25日，见《闻一多全集》3），他一生都没有离开对中国古典文学的学习和研究。他在研究中并不局限于具体作品的分析，他的目的是要拆除历代“圣人”点化附会的藩篱，还古代作品以本来面目。他反复强调要“带读者到诗经的时代”，就是要把作品放在当时的物质生产及社会文化背景中，与当时的信仰、风俗等社会生活联系起来，以冀真正读懂它们。这样，解释古代作品中神话传说的基本含义，恢复展示远古的社会文化面貌就自然成为闻一多所涉猎的一个研究领域。

“五四”以来，反思批判民族传统文化，以期除弊布新，改造社会和文化意识，是诸多先进知识分子的奋斗方向。闻一多对民族文化的思考与这种文化思想一脉相承。他注重文化史研究是寻找民族生存发展道路的一种表现。他探讨神话传说的意图是要追溯中国文化最古老的渊源。站在探索民族文化的高度，抱着批判变革的态度，闻一多的研究已非局限于神话传说本身的范围，而是具有了更为广阔的文化背景和积极的现实意义。

闻一多先生卓越的学术贡献表明了他雄厚的知识积累和治学功力。他的知识结构的形成，既吸收了中国传统学术文化的营养，又得到现代科学新型教育的陶冶。为了研究的需要，他阅读过不少西方现代社会学、心理学、人类学方面的著作。因而他的学术积累是多面多层的，民族学、民俗学、社会学、考古学、历史学、语言学，包括对金石甲骨，古代器物等等方面

的研究都纳入他的知识结构之中。这一结构成为他研究神话传说和文化史的坚实基础，也是他解决各种疑难的有效工具。

在诗坛上享有盛名的闻一多，其诗人气质和创造性的思维方式也同样体现在他的学术研究中。写诗和作学问，一热一冷，似乎是冰炭难容，而闻一多却曾颇有体会地说：“我觉得一个能写出好诗来的人，可以考古，也可以作别的，因为心被磨得又尖锐又精练了”（1937年6月在清华与臧克家的谈话，见臧克家《我的先生闻一多》，《人民英烈——李公朴、闻一多先生遇刺纪实》，李、闻二烈士纪念委员会编印，1946年8月）。的确，敏捷的才思，丰富的联想，大胆的构拟都体现着闻一多的诗人性格和情感特点，并且为他的研究带来许多独创性和新奇见解。

（二）学术史背景

闻一多的神话传说研究始于30年代中（以《高唐神女传说之分析》为标志，该文发表于《清华学报》10卷4期，1935年10月），而以抗战时期的研究成果最为卓著。

抗战爆发后，由于战略后方的转移，也由于国民党政府迫于形势强调边疆开发和研究，西南边疆成为全国学术文化的中心。迁入偏远的民族地区以及战时图书资料的匮乏，促使许多学者迈出书斋，走向民间。闻一多本人亦加入这一行列。遭受失败和蹂躏的切肤之痛，使一代知识分子更急迫地寻找民族性格的本质与弊端。民族意识的空前高涨带来对民族文化的高度重视和更广泛的探讨。发掘和研究民族文化，吸引了各个方面的学者，“边疆社会”与“后进民族”成为社会科学、人文科学所普遍关注的对象。这些都造成各个学科的相互影响和整个学术发展的客观条件。西方现代科学理论与中国实际对象的结合成为知识界比较普遍的一种趋向。学者们的研究角度、指导思

想和理论观点都更具有现代科学的逻辑性和实证性特点。人们的研究范围从以汉民族文化为主,扩展到对中华各民族文化及其相互联系和发展的研究。在资料的搜集使用上则更注重文献记载、文物发掘与现存活资料的比较互证。在研究方法的运用上,也出现了各学科方法综合打通、交叉互补的可喜现象。

抗战时期神话学的新成就主要表现为民族学调查对南方民族口传神话的挖掘和现代科学理论在神话研究中的运用。研究者们注意将民族志神话与古典神话进行联系比较,用民族口传神话和相应习俗论证古典神话。同时,注重研究神话在社会、文化整体结构中的地位,注重将流传于民众口耳的神话与存活于民众行为中的礼俗进行联系的整体考察,论证神话多方面的社会性质和功能,把神话研究从平面的书本上放到了立体的社会生活中,为神话学的发展打开了一个新的领域。

简述这一时期的神话学史和学术文化状况,将有助于我们比较客观地认识闻一多的神话传说理论及其历史位置。闻一多先生并非专治神话和民俗的神话学家或民俗学家。因而他并未着意于专门系统研究神话传说。但他对在古典文学作品中遇到的许多重要神话,都作过不同程度的探讨。他发挥自己的学术之长,并且积极吸取当时各学科的成果和理论方法,以富于创造性的研究为我国神话学的发展作出了一定的贡献。对此我们将归结为两个主要问题进行论述。

二 展示远古的文化背景以解释神话传说的本质

闻一多探讨神话传说问题时,注意它们赖以产生和存在的社会文化土壤。他把神话传说放到社会文化的整体结构中去研究,是正确解释这些远古文化现象的前提。

（一）对神话图腾性质的研究

图腾崇拜是最原始的宗教信仰形式之一，许多民族都有与之相关的神话传说。闻一多十分重视图腾神话的问题。他通过对神话图腾性质的论证和对图腾发展演变的阐述解释有关神话的本义。对中华民族比较主要的远古崇拜物龙、凤，他有不少细密的考证和见解，而尤以对龙的研究着力最多。这集中体现在他对伏羲女娲神话的一系列研究文章中。他的研究可归纳为如下步骤。

1. 对神话图腾意义的论证

伏羲女娲是我国古代的著名大神，有关它们的传说特别是它们的人首蛇身形象历来是怪诞难解的因素。在闻一多之前，一些民族学家通过实地调查材料和文献记载的比较对该神话作过颇有成绩的研究。芮逸夫和常任侠分别从民族学和考古学角度分析了伏羲女娲的对偶神关系和人首蛇身形象，奠定了该神话与南方民族兄妹洪水神话同属一型的“一元说”的基础（“一元说”为日本学者谷野典之所概括命名，参看谷野典之《女娲伏羲神话系统考》，见〔日〕《东方学》第59期，1980）。闻一多继承了上述学术观点，并注意到，人首蛇身的伏羲女娲象在西汉初期已成为建筑装饰题材，可知其传说渊源之古。因此他抓住人首蛇身和兄妹配偶的重要线索，进一步向古文献中探其原始形态。他考察了《山海经》、《庄子》中记述的“延维”和“委蛇”，并与南方洪水神话和画像所表现的有关因素作了比较。闻一多认为“延维”或“委蛇”即人首蛇身的伏羲女娲。在此推断基础上，他又考察了各种古籍中有关“褒之二龙”、“交龙”、“媵蛇”、“两头蛇”、“一般的二龙”的记载以及古器物上双龙相交的装饰花纹或造型，指出这一切必有某种悠久的原始二龙神话的背景。离开这一背景，对于大量出现的见之于文字

记载和造型艺术的二龙，包括人首蛇身的二皇——伏羲女娲都难以解释。闻一多认为，二龙形象的应用范围之广与持续时间之长，足以反映该原始神话在我们文化中所占的势力，而它正是“荒古时代的图腾主义的遗迹”。

2. 对图腾发展演变的研究

闻一多在论证神话图腾性质的过程中，注意考察此种文化现象的历史上的不同形态和发展演变过程，他具体分析了图腾进化到始祖的几个阶段和与之相对应的神话、信仰、风俗，使这一研究更为详细和有说服力。

首先，闻一多考证了龙的形态及龙与蛇的关系，指出“龙”是“只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物”，是由许多不同的图腾糅合成的一种图腾综合体。

其次，闻一多具体分析了龙的形象从兽型始祖到人型始祖的发展演变。在这一分析中，他考察了外国民族的装饰习俗和我国越人“断发文身”习俗的有关记载，把图腾到始祖的演变过程划分为几个阶段，勾勒出一条图腾演变的轨迹。

关于图腾的理论近代以来就已引入我国学界，并被一些学者有意识地用以解释本国的神话传说。这对于一些原始文化疑难问题的解决无疑是有开辟意义的。但当时一些学者对国外学术观点的汲取还是初步的，较多地表现为图腾概念的借用，往往一见兽型、半人半兽型始祖或感生始祖，就轻易地断之为图腾，而缺少有关社会生活资料的全面印证。抗战时期的民族学者们继续了图腾神话和图腾理论的探讨，而且他们更注重把图腾作为一种社会制度和宗教信仰的整体来研究。他们以南方民族现存的神话和与之紧密相关的礼俗为证据，比较有力地证明了一些著名神话的图腾主义本质，也使图腾理论的运用更有科学性。

闻一多对图腾神话的研究吸取了前人的积极成果，避免了

简单武断地使用图腾概念。他注意从神话内容与相应习俗的联系互证中寻找图腾的痕迹，而且在自己的研究中贯穿了发展演进的观点，即注意图腾在历史进程中的进化和变异。这在他的后期杂文《龙凤》中表现得尤为突出。该文指出：龙凤最早的意义是我们古代民族中最基本的两个单元——夏民族与殷民族的图腾，即原始夏人和殷人的一种制度兼信仰。由此意义出发把龙凤作为我们民族发祥和文化肇端的象征是再恰当没有了。但是当图腾式的民族社会早已变成国家且历经封建王朝的长久统治之后，“一个图腾生物已经不是全体族员的共同祖先，而只是最高统治者一姓的祖先”了，此时的龙凤遂成为帝王后妃“帝德”、“天威”的标记或根深蒂固的传统文化的象征。因而对于其中所渗透的封建毒素是不可不严加提防的。闻一多在图腾神话研究中的这种历史发展观无疑是十分进步并具有时代意义的。

（二）以原始先民的生殖信仰解释神话传说及其他古代文学作品

闻一多曾列出正确解释古代作品的三大障碍：“圣人们赐给它的点化，最是我们的障碍”。对距今遥远的远古作品进行解释，很难建立比较客观的标准和获得推论的证据；“文明人”与“原始人”的心理差距使我们很难甚至不屑于了解他们（参看《匡斋尺牍》，见《闻一多全集》1）。基于这种认识，闻一多努力用现代科学的眼光和方法，历史地看待和分析古代作品。这在他解释有关生殖崇拜的古代作品时表现得十分清楚。在我们这个传统的“文明”古国中，生殖与性历来是人们相当避讳较少涉及的问题，闻一多以科学的态度大胆涉入这一领域，并以详细的考证分析为有关神话传说及古代文学作品提供了明确的解释。

《高唐神女传说之分析》是闻一多早期的神话研究论著。这位巫山神女历来为朦胧神秘的烟雨云雾所笼罩。闻一多经过各个侧面的反复考察认为：楚之高唐神女、夏之涂山氏、殷之简狄均为古代各族的先妣兼稷神。作为各族的女始祖，她们既有降云致雨赐福于人类农业生产的本领，同时又司掌人类的婚配繁衍。

探明神女的身份之后，闻一多还进一步阐释了社会进步给原始观念涂抹的后代文化色彩：祭祀高禘，“确乎是十足的代表着那以生殖机能为宗教的原始时代的一种礼俗，文明的进步把羞耻心培植出来了，虔诚一变而为淫欲，惊畏一变而为玩狎，于是那以先妣而兼高禘的高唐，在宋玉的赋中，便不能不堕落成一个奔女了”。

《姜嫄履大人迹考》是闻一多用原始先民的生殖崇拜解释神话的又一例证。他对《诗·大雅·生民》及其各家注释进行分析，并佐以其他有关记载，提出自己的推断：“履迹为祭礼中一种象征的舞蹈，其所象者殆亦即耕种之事矣”（象以足践土，此与后稷教民稼穡之事亦合）。“当时实情只是耕时与人野合而有身，后人讳言野合，则曰履人之迹，更欲神异其事，乃曰履帝迹耳”。此外，他又进行了有关的文字考据，判定姜嫄为周人的先妣兼稷神，她亦身兼司掌农业与生殖的双重职务。

事实上，人类的两大生产——物质生活资料的生产——对于农业民族来说就是农作物的生产——与人类自身的生产在原始观念中常常是具有同一性的，二者之间的神秘联系和互渗常可在原始人的祭祀、风俗及神话传说中体现出来。闻一多所接触的神话传说中就不只一次地揭示出二者内在关联的迹象。高唐神女的致雨和生殖的功能，姜嫄履迹所表现的农耕祭祀和繁衍后代的双重意义不是偶然的契合。闻一多虽已看到二者在始祖身上的统一，但揭示原始观念中农业生产与人类生殖的这种

内在联系，他的研究尚有一步之差。尽管如此，他的分析溯清了各族女始祖神话的线索，比较可信地阐明了她们的本来面目和基本意义，仍是十分有益的工作。

用原始人的生殖信仰作为开启一些疑难问题的钥匙，也体现在闻一多对一些古典文学作品的研究中。如他用原始人的求子欲望解释《诗经·芣苢》就是一例。而这方面最有代表性且影响最大的论著则是他写于1945年5月的《说鱼》。“鱼”不仅作为一种兴象屡屡出现于诗中，而且在不同的时间、地域、民族和各类作品中出现的频率皆极高。闻一多指出“鱼”作为诗中的兴象其实是一种“隐语”，是匹偶或情侣的象征。他征引古典诗词和大量的民间情歌来说明此观点，并进一步论证了打鱼钓鱼为求偶之隐语，吃鱼则为结配之比喻。追溯这一隐语的渊源，闻一多认为仍然是“原始先人视传种为婚姻第一要义”的原始观念，鱼作为具有强盛繁殖功能的生物恰与人类求生殖的观念相配合。鱼之所以失去其原始含义，闻一多认为是由于文化的发展使婚姻渐渐失去保存繁衍种族的生物意义和社会意义，代之而兴的是个人享乐主义，因而作为配偶象征的“鱼”也为鸳鸯蝴蝶等取而代之。只有在民间，还比较完整地保留着这一物象的原始形貌，因此民歌、民俗常常是探本溯源不可多得的好材料。

运用科学的理论方法考察研究神话传说是近现代特别是“五四”新文化发轫以来才开始的。闻一多在前人探索的基础上进行了卓有成效的研究，他清楚地意识到，人类社会的两大生产在原始时代是人类生活的中心内容和根本目的，原始人的心理、信仰、仪式乃至文艺莫不与之密切相关。无论对神话图腾意义的解释还是对其生殖崇拜性质的说明，他都注意把它们与特定的物质、文化条件联系起来，与人类求生存和繁衍的目的联系起来，因而能够穿透年代久远和后代人附会所造成的幕障，

洞悉神话传说的内在蕴涵。这种解释有着双重意义，它不仅能够帮助今人真正理解和欣赏这些古代作品，而且对于建立我们民族的神话传说体系，探讨民族传统文化的基本特性也是十分重要的。

三 沟通各民族的血缘文化关系， 宏观地认识中华民族文化体系

对民族志口传神话和古典神话进行联系比较，以此沟通民族间的历史关系，是抗战时期神话研究的特点之一。这种沟通基于把神话作为一种文化要素的认识，即神话代表着人类早年社会生活、精神生活的特性。这些特性在文明发达较早的汉民族中已消形隐迹，而在一些晚进民族中仍然还是一种活生生的存在，在他们的社会组织、信仰习俗以及思维、语言等许多方面，还无不活跃着神话的因素，保留着神话思维和表述的特点。因此各民族间神话的联系比较，不仅使以往的古典神话研究和民族志神话本身的研究都有所突破，而且对于各民族历史血缘关系、文化交融影响的探讨也是很必要的。闻一多的神话传说研究也具有这种注重联系的特点。他并未止步于对神话传说本质的解释，而是在一个更广阔的领域和更深的层次上开拓、探索，即通过神话传说沟通各民族的血缘文化联系，以建立中华民族总体文化结构。他在这方面的贡献可从下述几方面体现出来。

（一）对中华民族龙文化的探索

在对伏羲女娲神话基本意义进行研究的基础上，闻一多进一步把对龙蛇图腾的研究扩展为对中华民族龙文化的探索。他阐述了龙文化的广泛分布和优势地位以及龙崇拜与传统观念的

历史联系，把“龙”这一中华民族的重要象征物引入科学研究的殿堂。

闻一多在《伏羲考》等文中充分列举了他认为属于龙图腾的古代部族。他尽可能详细全面地搜集利用各方面有关材料，从而确定夏、共工、祝融、黄帝以及匈奴、苗、越等部族均为龙崇拜的部族。它们在中华各族中所占比重极大，包括了古代的诸夏和与之同姓的若干夷狄，足以说明龙崇拜在我们历史与文化中的重大意义。

为了证明龙文化的优势地位，闻一多不仅从龙图腾部族的广泛分布这一角度来论证，而且注重从传统观念所表现的文化意识方面进行分析。在《端午考》中，为了说明端午节实为渊源久远的祭龙节日，闻一多举出多种端午风俗与有关传说，指出它们均与龙有关涉，充分显示出在人们的观念意识中龙文化因素的根深蒂固。特别值得注意的是闻一多对龙与五行观念之联系的考察。五行思想数千年来在我们民族文化的许多领域都颇有渗透，闻一多认为此观念是“一种社会政治组织形态的符号，兼宗教信仰的象征”（《端午考》）。闻一多假设它来源于古代图腾社会对五龙的崇拜。随着图腾崇拜演化为祖宗崇拜，五色龙则为五色帝，后又附于五种基本物质——木火金水土，逐渐演化成五行思想。推测五行观念与龙图腾崇拜的联系，更可见龙文化在中华民族文化中的根基之深和影响范围之广。当然这还仅是一种推测而已。闻一多还进一步指出，数千年来中华民族以“华夏”自称；历代帝王都自认为龙的化身，其宫室、旗章、舆服、器用无不饰以龙纹；直到现代，龙仍为中国人之象征；这些都可说明，龙族的诸夏文化构成我国四千年文化的基础与核心。尽管历史漫长，民族的迁徙、战争、分化与兼并不断发生，但龙文化的基本势力却始终屹然未动，绵延不绝，成为我们真正的本体文化。

（二）通过研究葫芦文化对各民族历史血缘关系的构想

寻找比较各族神话中相同或相似的文化因素，以此发现各民族神话的历史关联，进而探寻各民族历史及文化的关系，这一思想在闻一多对龙文化的研究中已有所表现。在“战争与洪水”、“汉苗的种族关系”、“伏羲与葫芦”等文中，他继续了这种联系的研究，并以葫芦为各民族历史血缘关系的连接物进行了大胆的构想。他的研究开辟了葫芦文化这一专门领域。

在“伏羲与葫芦”中，闻一多列表比较分析了四十九个采集于各地各民族的兄妹洪水神话，指出故事的最基本主题是洪水遗民再造人类，即造人是故事的核心。而在造人故事中，葫芦又是造人的核心。葫芦，作为南方洪水神话所反映出来的具有普同性的文化要素，受到闻一多的高度重视。根据葫芦造人这一原始观念，闻一多又进一步到古代文献中寻求伏羲女娲与葫芦的关系。他通过神名的音韵训诂，得出伏羲女娲就是葫芦的结论。同时他还论证了瑶畬民族所信仰的“盘瓠”亦为匏瓠即葫芦，并且与伏羲同姓，说明苗瑶亦同源共祖。这样就以葫芦为媒介沟通了汉、苗、瑶、畬等各民族的血缘文化联系。这种联系在于神话所表现的各族对于人类起源认识的一致性，即认为葫芦是始祖的化身，人是从葫芦中出来的。闻一多指出此亦是基于葫芦多子的自然属性而产生的祈求生殖繁衍的原始观念。他正是根据神话所反映的这种原始思维的共同性来探讨各民族在远古的历史关系的。

闻一多通过葫芦对各民族血缘文化关系的探寻，表现了非凡的构想能力。但我们须看到，大胆新奇的设想尚需要科学严密的论证方能成立。一种文化要素并不局限于事物本身，而是具有多方面的社会文化内涵和联系。不顾及神话内容和与之有关的社会生活的丰富内容，只根据神名等个别因素的训诂而得

出的结论，难免成为学术研究中所忌讳的孤证。葫芦问题几乎是闻一多神话研究中最吸引人和引起震动最大的一个问题，赞誉和非议都相当集中。一些研究者借用闻一多的结论，并且继续了对葫芦文化的研究，用更为丰富的材料充实闻一多的观点。也有一些学者就此问题对闻一多在方法、材料上的局限性进行了批评。无论如何，对葫芦文化的探索肇始于闻一多，他在此问题上的开创之功和这种研究方向是不可否认的。而他特有的、敏锐的直觉力和在论证中的缺陷也在此问题上表现得最为突出。

（三）由种族来源、民族关系推求传统观念的解答

传统的观念意识作为民族文化的表现与特征，在处理神话传说材料时会经常涉及到。推求它们的起源、流变是一项非常困难的工作，在解决这类问题时，闻一多力避简单地凭主观臆测下结论，而注重从历史的、地域的、民族的关系中去寻求答案。

不死观念和神仙思想是我们民族文化意识的特质之一，许多神话传说中都可见其形迹。一些研究者看到春秋战国时尤以齐地的不死观念和神话传说最为盛行，因此断定此观念出于齐人。并且对神仙说滥觞于齐的原因作一般推测：齐地滨海，海上岛屿和蜃气最容易刺激人们幻想。闻一多不同意这种简单的、无从论证的一般性臆测。他认为齐国并非神仙的发祥地，“齐之所以前有不死观念，后有神仙说，当于其种族来源中求解答（《神仙考》，《闻一多全集》1）。在《神仙考》一文中，他分析指出，不死观念的发端应在西方，这不仅因为大量的不死传说，如不死民、不死之野、不死山、不死树、不死药（见之于《山海经》、《淮南子》）等等传说流传于此地，亦可从居于西北的古羌人的火葬习俗得到证明。火葬的意义是灵魂因乘火上天而得永生，谓之“登遐”，这正是典型的灵魂不死观念。那么西方的

不死观念是怎样出现并盛行于东部沿海的齐国，羌人的灵魂不死又是如何变成齐人的肉体不死和神仙传说的呢？闻一多经考证认为，姜姓的齐人与春秋时的羌戎本是同种同姓之国。“姜”、“羌”亦同字。齐人实为经过不断地迁徙，通婚而定居于东部沿海的西羌人后裔。有了这种民族关系上的沟通，解释齐人不死观念的由来就比较容易了。闻一多指出肉体死而灵魂生的说法是违反人性的；同时羌人东迁的过程中又受到土著东方人形骸不死观念的同化。至于后来出现的传说中的神仙则是根据灵魂不死观念逐渐具体化而产生的想象的或半想象的人物。它同样来自神仙的老家——西方的昆仑山。“神仙思想所以终于在齐地生根了，那自然因为这里的不死思想与他原是一家人”。

通过神话传说的研究追溯中华各族的同源关系以及各族在历史上文化上的交融影响，不仅有助于在一个广泛联系的网络中给神话传说、观念信仰等文化现象以正确的解释，而且为从整体上探讨中华民族文化体系，有效地比较研究各族文化提供了可能的途径。闻一多在这方面的探索虽然只是初步的、不成熟的，但他所具有的整体意识却是十分可贵的，而他的探索对于神话史、民族史、文化史研究的意义也是显而易见的。

从闻一多的神话传说研究中，可以感知他独特的学术性格，这一特色在他的神话传说研究中表现为非凡的直观能力、洞见能力和构想力。我们可将其概括为三点：

宏观覆盖与微观透视的统一；现代学术思想与传统国学基础的综合；研究中的动态性与现实性眼光。

将闻一多的研究放在整个神话学的发展中看，我们可以得到这样的印象：闻一多结合了各相关学科的理论方法，在一个深远广阔的文化背景上，在各民族文化相互联系的整体中探求神话传说的内在本质和民族文化的基本形态，获得了一些有价值的结论和构想。他的研究明显地带有特定时代的学术特点，

与抗战时期神话学的发展趋势相一致。如果说该时期的神话传说研究是中国现代神话学史的新展开时期，那么闻一多的研究无疑是这个新展开的有机部分。他与各方面从事神话研究的学者们一起，以现代科学方法开拓新的领域，有力地推动了中国现代神话学进展。而他有别于其他研究者的学术特点又告诉我们，古典文献记载亦是神话研究不可忽视的对象和资料来源。传统的考据方法在科学思想指导下，并与新的科学方法相结合，仍然是分析解决问题的基本和有效的途径。更为重要的是，多学科、多角度的综合研究，时至今日仍然是我国神话学及民间文艺学的重要课题和努力方向。突破神话传说研究的单纯文学角度，开辟广阔的多视角文化研究，也是闻一多探索给与今天的启示。

闻一多神话学思想的理论与实践，为这一学术领域的建设发展提供了许多可资采纳的东西。但最重要的并不在于他的探讨所得的结论，而在他所提出的问题，即他的研究所代表的主体方向。结论可以不尽完善，甚至不正确，可因进一步的研究和新材料的发现而得到修正，甚至被推翻，但他的研究的主体方向——文化方向，仍为今人所沿续，成为神话传说研究的必循之路。这，也许可以说是闻一多对后人最大和最重要的影响。

（原载《北京师范大学学报》社会科学版，1988年增刊）

◎ 杨利慧

钟敬文民间文艺学思想研究^①

杨利慧（1968～ ），女，新疆阜康人。北京师范大学中文系副教授，中国民俗学会理事。代表作有《女娲的神话与信仰》、《女娲溯源——女娲信仰起源地的再推测》等。

钟敬文（1903～ ），是中国现代文学史上有影响的散文家和诗人，但他对于 20 世纪人文社会科学领域的更重要贡献，还是集中在民间文艺学、民俗学领域——他是学界公认的中国民间文艺学、民俗学学科的开拓者和奠基人之一，也是这一领域杰出领导者和最高学术成就的集中体现者之一，在国际上享有崇高的声誉。

钟敬文是在汹涌澎湃的五四新文化运动大潮的冲击下，走上民间文化研究之路的，从此，他把民族民间文化的“发采扬辉”，作为了自己毕生的事业——把一生中最主要的时间、精力

① 本文论述的前半部分，以《钟敬文及其民间文艺学思想》为题，发表于《文学评论》1999 年第 5 期；后半部分以《历史关怀与实证研究——钟敬文民间文艺学思想研究之二》，为题，发表于《北京师范大学学报》1999 年第 6 期。现经删节，合成一篇完整文章。

和睿智，都奉献给了祖国的民间文艺学和民俗学事业，而其中又尤以在民间文艺学领地跋涉较早、用力最勤。在长达 80 余年的学艺生涯中，钟敬文基本奠定了中国民间文艺学和民俗学学科体系的理论构架，陆续开拓了中国神话学、传说学、故事学、歌谣学、近现代民间文艺学史、民俗文化学等多种学术领域，开始并坚持在高校开设相关课程，培育了大批民间文艺学、民俗学的专门人才，而且参与组织或发起与恢复了包括中国民间文艺研究会（即今中国民间文艺家协会）、中国民俗学会等在内的许多重要的学术团体……至今，他虽已是 97 岁高龄的老人了，却仍然奇迹般地奋斗在民间文艺学、民俗学学术探索和教书育人的第一线上。

关于钟敬文对中国民间文艺学、民俗学的诸多贡献，近年来学者们已经有所评说，此不赘述。这里笔者想主要就钟敬文在民间文艺学领地里的诸多活动，初步探讨这样一些问题：在钟敬文长期的学术活动中，体现出了哪些重要的民间文艺学思想？是什么原因形成了他的这些思想？这些思想对于他本人以及中国民间文艺学造成了怎样的影响？……期望以此抛砖引玉，引起对钟敬文学术思想的更精深探讨。

笔者以为，综观钟敬文的长期民间文艺学活动，其中特别突出的学术思想有以下几点：强烈的学科整体建设意识、强调民间文艺学是一种特殊的文艺学、倡导多角度的综合研究、浓厚的历史关怀、注重实证研究等等。

一、强烈的学科整体建设意识

一般人进行民间文艺学的研究，往往多关注于具体问题的探讨，对于学科的总体建设则比较缺乏自觉的或强烈的探索意识；或者即使一时关注学科的整体建设，但持续时间一般也不

会太长久。而钟敬文则在关注专题研究的基础上，倾注了大量心血以建成独立的中国民间文艺学学科体系，而且日益自觉地通过自己的一系列实践活动，不遗余力地推进这门学科的总体建设和发展，表现出强烈的学科整体建设意识。这使他在现代众多民间文艺学家中卓然特立，别具一格。

早在本世纪30年代初，年轻的钟敬文就已经从理论上初步认识到建设中国民间文艺学的必要性。1935年底，他正式写出了《民间文艺学的建设》，不仅首次创用了“民间文艺学”的术语，而且第一次提出了把民间文艺学作为文化科学中一门独立的、系统的学科的构想，并就其对象特点、建立的社会条件、所应采用的方法及主要任务等，提出了自己的设想和主张。不过，受到当时民间文艺学发展程度的限制，加上钟敬文本人这时学术阅历、理论基础的局限，这篇文章尚嫌浅薄、稚嫩。文章的发表是在1936年，因为很快就爆发了抗日战争，所以影响并不大。

1949年以后，特别是“文革十年”结束之后，劫余生后的钟敬文“涌起了恢复和振兴民间文艺学和民俗学的勃勃雄心”，发表了一系列的文章或讲话，重新强调建立独立的民间文艺学学科体系的重要性和迫切性，并根据实际情况，指出为发展这门学科需要努力的工作方向。例如在《关于民间文艺学的科学体系及研究方法》（1981）、《钟敬文民间文学论集·自序》（1982）、《建立新民间文艺学的一些设想》（1983）、《新的驿程·自序》（1986）等中，钟敬文都或多或少地谈及了在他的脑海中已逐渐自觉和不断清晰起来的民间文艺学体系的构建问题。尤其是《建立新民间文艺学的一些设想》，在新的历史条件下，明确指出“我们建立的民间文艺学，概括地说，应该是这样的一种人文科学——以马列主义为指导的、从实际出发的、具有中国特色的、系统的民间文艺学”，并指出所谓“系统的民间文艺学”应当包括：原理研究、历史的探索和编述、学术评论、方

法论及资料学。这个构想，显然比 30 年代时深入、系统了许多，它是经过多年发展后钟敬文个人学术思想日臻成熟和民间文艺学自身多有进步的结果。尽管至今看来，这个构想带着明显的时代政治的色彩，但它大致廓清了民间文艺学作为一门系统科学的主要内容，为建立中国民间文艺学的成熟学科体系打下了良好的基础。他的这一富有开拓性的体系构想，至今还是人们了解和建构中国民间文艺学的基础。

除此而外，钟敬文的强烈的学科整体建设意识还突出地表现在为了推进这门独立学科的整体建设和发展，他呕心沥血、百折不挠，进行了大量的实践活动。

钟敬文是受到北京大学《歌谣》周刊的影响，走上民间文艺学之路的，但他坚定终身从事民间文艺学、民俗学的方向，并且把推进她的建设作为自己义不容辞的神圣职责，还是在 20 年代末到 30 年代的杭州时期。从这以后，在他的一系列相关学术活动和社会活动中，无论是组织、编辑、教学、宣传，还是专题研究、对外交流……往往都自觉或不自觉地贯穿着较强的学科整体建设意识。这种意识较早便已萌生，而在近些年来尤为突出。

在《民间文艺学及其历史·自序》中，钟敬文在回忆并总结自己在民间文艺学上的第二个重要时期（文化大革命后的 20 多年）里的学术特点时也说：

这时期，我深感到我国民间文艺学和民俗学两个人文学科，还很稚弱，必须加强有关机构和培养更多的专业人才，否则学科的发展是比较渺茫的。因此，我积极致力于这方面的工作，如建立民俗学会，恢复民间文艺研究会，开办民间文艺学、民俗学讲习班，组织力量，编纂《民间文学概论》、《民俗学概论》等教材，培养专业人才，如招收硕士、博士研究生和访问学者等。这些活动，已经日见成效。

强烈的责任心和学科整体建设思想在上述谈话中表现得淋漓尽致。不仅如此，钟敬文还不断写文章或发表讲话，对过去一段时间内的学科发展状况进行总结，同时指出当前学界存在的问题，谆谆告诫同仁们需要努力的方向；他积极促进中国民间文艺学与国际的学术交流，认为这“无疑是促使我们学科前进的一个动力”（《民间文艺学及其历史·自序》）……即使是在进行专题学术研究时，钟敬文也会考虑到它对于学科总体建设的意义，比如他认为民间文艺学史是中国民间文艺学体系建设的一个重要方面，是中国学者必须完成的硬任务，因此，他在十分困难的条件下，率先写作了几篇有关晚清民间文艺学史的论文，并在新时期里继续写作有关文章，对中国民间文艺学史作出了拓荒性的贡献；他认为民间文艺学的研究应该采用多学科综合的方法，所以迅速运用新发现的民族志资料，写了《论民族志在古典神话研究上的作用——以〈女娲娘娘补天〉新资料为例证》以为范例；他甚至不惜牺牲自己进行学术研究的时间，而把节省下来的时间和精力投入到培养学生、编写教材、宣传学术等方面去，就因为“以上这些活动，虽然本身不是我的学术研究活动或成果，但它对于推动我国整个民间文艺学科的建设与发展，却有着重大关系”（《钟敬文学术论著自选集·自序》）。

正是由于始终怀有对民间文艺学的执著、热爱和逐渐自觉的学科整体建设意识，钟敬文才能时时胸怀全局，致力于学科宏观体系的建构，并竭尽一切力量促使它的实现。也正由于他的这一学术思想和特点，使钟敬文逐渐成为中国民间文艺学的“蓝图设计者、城堡建筑者和忠实的守门人”^①，成为该学科当之

① 借用日本学者武田淳泰的说法。见加藤千代著，何乃英译：《钟敬文之日本留学——从日中交流方面论述》，见钟敬文主编：《民间文艺学探索》，第77页，北京师范大学出版社，1987。

无愧的领导和引路人。

二、强调民间文艺学是一种特殊的文艺学

钟敬文的这一重要思想也经历了一个由模糊到自觉的发展过程。1935年,钟敬文在《民间文艺学的建设》一文中,已经指出民间文艺是“和普通的文艺(文人的文艺、书本的文艺)有着很不相同之处的”,主要的不同点或者说民间文艺的特点主要在于制作过程的集团性、表现媒介的口传性、形式和内容上的类同性、素朴性以及二者机能上的差异性等方面,主张为使民间文艺的研究精密化、系统化,应该创立独立的民间文艺学。这篇文章中的一些观点在几十年以后得以继续深化,成为日臻成熟的钟敬文民间文艺学思想中的一项重要内容,不过在当时,钟敬文对于民间文艺与一般作家文艺的区别,认识还不很清楚,他自己后来反省说:当时“对它与作家书面文学的疆界,概念始终比较模糊”,而这种思想由模糊到比较清晰明确,是在80年代前后,是“近年来学界解放思想大浪潮影响的结果”(《新的驿程·自序》)。在这一时期,钟敬文针对当时学界普遍存在的把民间文学仅仅当作一般文学现象来认识和研究的现状,在一系列文章或讲话中,——例如《把我国民间文艺学提高到新的水平》(1979)、《建立新民间文艺学的一些设想》、《新的驿程·自序》等等——反复强调民间文学作为特殊文学的性质。他指出:民间文学是广大劳动人民口头创作、传承和享用的一种语言艺术,它是总的“文学”的一部分。但是,它跟文人作家的书本文学乃至通俗文学是有差异的,它有自己的艺术性格:它所表现的事物,是劳动人民熟悉和关心的;它所用的创作和传播媒介是活生生的口头语言,而不是书面的文字;它不仅和人民的道德、思想和社会观、宇宙观密切相联,而且其中许多部分还与群

众实际的生产生活直接连接者；在艺术形式上，也有自己的特殊性。“总之，由于作者和传播者身份的不同（并由于它所产生的思想、感情、想象的不同），由于文学艺术传统的差异，结果，民间文学和一般作家文学，是两株树上开出来的形状和色香各异的花朵”（《把我国民间文艺学提高到新的水平》）。

近两年来，钟敬文的这一思想又有了新的发展。由于学界一些人较多地运用人类学、社会学等学科方法去研究民间文学，注重探索民间文学的社会文化内涵，较少关注或完全忽略了民间文学的文学性，针对这种新情况，钟敬文敏锐地重新提醒大家注意“民间文艺学是一门特殊的文艺学”，不能因为注重民间文学的特殊性，就完全抛弃它的文学性和艺术性——任何极端的作法都是不妥当的。

三 倡导多角度的综合研究

钟敬文的这一学术思想与他把民间文艺学视为特殊文艺学的观点有着密不可分的联系，既然民间文艺学的对象具有特殊性，对于它的研究就应该采取相应的有效方法。

在《把我国民间文艺学提高到新的水平》、《钟敬文民间文学论集·自序》、《给〈西方人类学史〉编著者的信》（1985）、《新的驿程·自序》等文章中，钟敬文反复强调：民间文学不仅是一种特殊的文学现象，而且还是一种综合的文化现象，它是跟整个历史、社会事象（如物质生产、原始科学技术、宗教活动、生活习惯、社会制度及各种艺术活动）和各种意识形态联系着，它们具有一定的整体性。这种情况跟一般专业化作家的书面文学有根本或重大的差异。因此，民间文学的采集和研究，决不能限于它的对象本身，而必须跟那些关系密切的人文科学结成亲缘，也就是说，除了从一般文艺学的观点或角度外，还必须从其他人

文科学的观点或角度，即采取民俗学、民族学、文化人类学、考古学、语言学、原始文化史以及民族心理学等的观点或角度去研究，这样才能比较全面和深入地揭示它的特点与性质。

这一思想，是借鉴了人文科学领域里大量的研究成果，根据民间文艺学对象本身的特点和要求而形成的，与现今世界学术发展的趋势相一致，无疑是正确的，对目前以至将来的中国民间文艺学的发展，都深具指导意义。

像钟敬文的其他学术思想一样，这一“多角度综合研究”的思想在钟敬文的脑海中，也经历了一个“较早萌芽、长期发展、逐渐自觉”的过程。1927年，在《儿童游戏的歌谣》一文中，他已经指出“数年来，我国学者对于它（指歌谣——引者注）的搜集与研讨，大部分是基于文学意味上的……其实，歌谣的研究，除文艺的方面外，尚有风俗的、语言的、心理的、教育的等等。若纯站在文艺的立场上以搜集歌谣，那么，势必会枉屈了许多宝贵的材料，等置之于废弃之地。我们现在要把这个畸形的趋向矫正过来。”有研究者认为：这篇文章显示了作者学术思想发展的趋势，即从单纯的文学研究的角度逐渐向多角度的研究发展，但他只是从文学的角度迈出了一小步。20年代末到30年代，这一思想有了进一步的发展。这一时期里，他阅读了大量世界各种学科、学派的著作，例如人类学派、功能学派、社会学派、历史学派、心理分析学派以及马克思主义等。受其影响，他在学术上的指导思想也是比较复杂的，在具体研究中，运用多种学科的观点和方法进行探索的努力十分明显，例如《中国的天鹅处女型故事》（1932）、《盘瓠神话的考察》（1936）、《老獭稚传说的发生地》（1934）等，都摆脱了纯文学的探讨，而往往把民间文艺学与民俗学、民族学、人类学等的理论、方法结合起来，进一步探索民间文学作品背后蕴涵的文化内容。1949年以后到文化大革命之前，由于全国在政治、文化政策上学习苏联，中国民间文艺学也自然

受到苏联有关理论、特别是高尔基的民间文学理论的影响。这种理论把民间文学只作为纯粹的文艺创作看待，在方法上，除了文艺学的角度外，一般不从其他人文科学的角度进行考察、探索。加之这时民俗学、民族学、人类学、社会学等都被宣布为“资产阶级学术”，所以包括钟敬文在内的民间文艺工作者，研究角度在另一个层次上又重新回到文艺学上来。1978年以后，随着拨乱反正、解放思想，钟敬文的多学科综合研究思想仿佛搁浅的鱼儿获得了活水，重新活跃起来，并且更加明确、自觉了。他不仅发表讲话、撰写文章反复强调多学科综合方法的重要性和必要性，而且教导大家必须要有意识地学习相关学科的知识，以充实专业研究必备的知识结构，指出“这是年轻的民俗学者应该大力追求的方向”，“否则，是很难探得真理的骊珠的”（《从事民俗学研究的反思与体会》）。

钟敬文的多学科综合研究思想的形成，一方面是他在实际的考察、研究中逐步认识到民间文学具有特殊文学性质和丰富文化内涵，因而不能简单地以作家文艺理论来对它进行研究的结果；另一方面，他的这一思想的形成也是受到上述国际人文社会科学领域里多种学科理论影响的结果。

多学科知识的掌握对于钟敬文的学术思想及其学术研究的影响是巨大的，他曾经由衷地说：“它实在开拓了我的学术视野，对我的专业探索也给了一定的启发、协助。现在我对民间文艺和民俗的观察能够看得远些，有时还能对它体会得深些，除了其他原因外，这种补助科学的知识无疑是一种有力的帮手”（《给〈西方人类学史〉编著者的信》）。

四 浓厚的历史关怀

钟敬文的历史主义思想在他长期的民间文艺学学术活动——

无论是宏观的基础理论和学科体系建构，还是微观的专题研究——当中，都比较浓厚地贯穿着。这首先普遍地体现在他在论述一般民间文学现象或相关学术理论时，往往都会由“历史溯源”讲起，交待它们产生的背景和原因，以及其发展演变的过程等等。不过，具体地讲，他的这一思想特点还突出地体现在三个方面：强调民间文学的历史认识价值和历史教育价值；重视民间文艺学史的建设；专题研究多从社会文化史角度进行等。

在谈到民间文学客观上具有的各种价值时，钟敬文经常特别指出它的历史价值，强调它对于社会文化认识的“史料”作用。在他看来，民间文学不仅是现实中生存着的活文化，是时代的回响，同时，作为过去和现在广大人民生产生活、悲欢苦乐的真实反映，其中蕴含着丰富而真切的民众的生活和历史资料，蕴藏着无价的民众心理。因此它是民族的可贵“精神遗产”，是了解过去社会真相的“一种历史的忠实纪录片”和新社会生活、制度和道德、风尚等的“一面明镜”，具有珍贵的“历史文献价值”。因此，对它的搜集和研究，在人文科学诸领域具有十分广阔的使用范围，可以“裨益历史科学的著作”，给普通社会史、文化史、文艺史等，供给丰富而真实的史料。

钟敬文在民间文学宏观体系建构上的历史主义思想，还体现在他对于民间文学作品史和学科史建设的重视。在钟敬文数次谈到系统的中国民间文艺学的建立时，都提出了作品史（各种体裁的或综合的）和学科史（理论史，如神话学史、歌谣学史、民间文艺学史等）是这一系统中不可或缺的一环。他认为：“从马克思主义的观点看，一切人文现象及关于它的理论、见解，都有它的起源、发展、演变，乃至衰亡的历史过程。因此，在以研究民间文学现象为职志的科学体系中，就应有探究和论述这种现象本身的历史和关于它的理论、见解的历史著作。这种著作是科学的民间文艺学结构中所不可缺少的。但是在我

们的学术界里，这方面还是一大块亟待开垦的处女地”（《建立新民间文艺学的一些设想》）。为了填充这一空白和缺憾，他率先垂范，在60年代初期极端艰难的条件下，倾注心力写作了一系列关于晚清民间文艺学史的长篇论文，为近现代中国民间文艺学史的清理作出了拓荒性质的贡献。在系列论文中，钟敬文谈到他对于研究学科史意义的认识：“我们是历史主义者。我们要创造灿烂的新文化、新学术，是不能不吸取、消化长期以来千百万人所创造的优秀文化成果的。同时我们又是历史公正的评判者，有责任给过去学术上的活动和成果做出科学的总结”（《晚清革命派著作家的民间文艺学》）。“如果我们忽略了这一科学史的阶段，不但对近代整个学术史的了解是不完全的，对于我国整个民间文艺学史和民间创作史的了解也将是有缺陷的”（《晚清改良派学者的民间文学见解》）。从这些论述中我们可以发现，钟敬文对于学科史的重视，一是出于学科系统建设的需要，更主要的还在于他对历史的重要意义的清醒认识。

近20年来，钟敬文对于学科史的兴趣并没有稍减，还以高龄之身陆续撰写和发表了《“五四”前后的歌谣学运动》（1979）、《作为民间文艺学者的鲁迅》（1981）、《60年的回顾》（1987）、《30年来我国民间文学调查采录工作——它的历程、方式及成果》（1988）、《“五四”时期民俗文化学的兴起》（1989）等多篇论文或讲话。以至有人认为：民间文艺学科学史是钟敬文在民间文艺学里用力最勤的两个领域之一^①。

与这种整体上的历史观相呼应，钟敬文在微观专题研究上也显示出很强的历史探索特点——他对于民间文学、特别是对于民间故事的研究，往往注重从社会文化史角度进行。

① 董晓萍：《民间文艺学及其历史·编后记》，见《民间文艺学及其历史》，第530页。

对于故事，学者们关注的内容不同，研究方法也多有差异。从民间文艺学建立至今，已有语言学派、人类学派、历史—地理学派、功能学派、心理学派、结构主义学派等等，它们分别从不同角度对民间故事进行分析。钟敬文则善于从历史、尤其是文化史的角度切入故事研究。从二三十年代直到八九十年代，他的故事研究关注的核心，经常是这样一些问题：故事的基本型式是什么（从古籍文献和口头记录来看）？最初发源地是哪里？从最初文本发展到今天，故事在形态上发生了哪些规律性的变化？这些变化发生的社会历史原因是什么？故事中的某些情节蕴含了人类社会文化发展历史的哪些文化现象（信仰、社会制度、风俗习惯等）？或者说，故事产生的社会文化史根源是什么？研究故事，对于我们认识和了解人类社会文化史有什么意义？……例如常为人们称引的《中国的天鹅处女型故事》（1932）、《盘瓠神话的考察》（1936）、《老獭稚型传说的发生地》（1934）、《蛇郎故事试探》（1930）、《中国民间故事试探》（1930）、《中国神话之文化史的价值》（1933）、《为孟姜女冤案平反》（1979）、《刘三姐传说试论》（1981）、《洪水后兄妹再殖人类神话》（1990）等，虽然探讨的专题不同，研究内容也各有差异，但研究的主要思路和方法大都有上述共同点。可以说，钟敬文从故事研究中经常看到的，是一幅幅历史上人民生活 and 思想的图画，是人类社会文化发生和演进的“迁移的脚印”。

对于自己研究中存在的这一特点，钟敬文并不否认，他还曾经开玩笑承认说自己属于“文化史学派”。也正是由于这种对于历史的特别关注，使钟敬文的民间文艺学研究带上了浓重的历史感。

钟敬文的这一学术思想和特点的形成，自然与民间文艺学学科本身研究对象大多具有历史的传承性有一定关系。不过，除此而外，钟敬文的浓厚历史关怀特点的形成，可能还有着以

下几个重要原因。

首先，是受到人类学派的深远影响。人类学派是 19 世纪末到 20 世纪初，在欧洲学术界盛行的一派人类学理论，它是把达尔文的进化论运用于社会文化领域，认为现代的高级文化是由人类的初级文化逐渐发展或传播起来的。为了把握文化现象之间的历史联系，他们多采用“取今以证古”的方法，即运用现代还停滞在较原始阶段的民族（部落）的神话、信仰及风俗，去解释古代或现代文化比较发达的民族的相关文化、尤其是那些看似“不合理”的文化现象，认为前者是后者的原形，后者是前者的“遗留物”。这派理论的兴趣，往往并不在研究对象本身，而是力图由此探寻并重建人类思想和文化的历史和发展规律。不消说，它打量研究对象的眼光和角度是“历史”的。这派理论在本世纪初传入我国，在 20~40 年代的神话、传说、故事、民俗等研究上，产生了很大影响，像周作人、茅盾、黄石等人，都是它的信奉者或宣传者、实践者。钟敬文在走上民间文艺学道路不久，就接触到这派理论，阅读了一些介绍人类学派的民间故事理论，并运用这派观点和方法来研究中国的神话和故事，成为“这大潮流中的一朵浪花”。

不过，据笔者看来，人类学派对于钟敬文的影响是深远的，并不只限于 30 年代中期以前。直到他 90 年代所写的《洪水后兄妹再殖人类神话》中，我们依然可以清晰地看到这派学说生存过的痕迹。

其次，是由于钟敬文对于原始文化的浓厚学术兴趣。到 30 年代中期，钟敬文开始逐渐发觉人类学派的局限性——它只解释了人类文化发展过程中比较局部、停滞的现象，而忽视了其他甚至更重要的方面，但由于受影响的程度深，摆脱的痕迹并不明显。后来在东京时期，他阅读了大量有关原始文化史的著作（有考古学、民族学、文化史等），“这就使我的学术兴趣和

知识积累，逐渐偏向了远古文化领域。从那时起，我对于活着的民间文学与古老的原始文学（扩大一点说，对现代民俗文化中远古的原始文化）的界限的认识，始终不免有些模糊。”由于对远古文化的学术兴趣和对二者疆界的模糊认识，钟敬文在对于民间文学的认识上，往往把它当成是“民族的精神遗产”，是“文化史的一个构成部分”，具有“历史文献价值”。

第三，马克思主义的强大影响。钟敬文接触马克思主义的时间是比较早的，但他在民间文学的研究上，比较自觉和认真地运用马列主义的观点，是在30年代末期以后。1949年解放后，在全民学习和运用马克思主义的热潮中，钟敬文对于马克思主义的认识和理解也更加扩大和深化了，由此给他的民间文学研究带来了新的气象——马克思主义理论精髓中的历史唯物主义和辩证法，对钟敬文逐渐产生了巨大而恒久的影响，成为他世界观以及学术研究上的主导思想。马克思主义的唯物史观的基本要求是：尊重历史实际、注意历史演变、注重阶级分析等。历史唯物主义从更高的层面上强化了钟敬文原来的注重历史研究的倾向，并且使他日渐自觉地认识到历史研究的重要性。这一点，从钟敬文的许多文章中都可以明显看出。

五 注重实证研究

钟敬文明确主张：学术研究要从客观事实、基本材料出发，然后从中进行理论的“抽象”，而不是先从现成的公式或原则出发，或只凭自己主观的好恶、感想等去进行判断。用他的话讲就是，学术研究要熟悉和把握材料，要“深入对象之中”，反复咀嚼琢磨，这是学术研究取得成就的一项重要条件，只有这样，才有可能得出有创造性的理论，也才能够具备对别人的理论进行评估和判断的真正能力。甚至就在不久前，钟敬文还以96岁

的高龄，撰文谈自己治学多年的切身体会，其中就谆谆告诫年轻人要深入研究对象之中，而不要只读有关的理论著作就加以运用，以免“陷入从理论到理论的误区”^①。

钟敬文的这一实证研究思想，无论在其民间文艺学宏观体系建构的文章，还是专题研究的论著中，都有比较成功的实践，而尤以专题研究体现最为强烈。可以说，“实证”，是钟敬文民间文艺学研究的一大特点。

早在本世纪 20 年代末到 30 年代后期，钟敬文的民间文艺学研究就已经达到了相当成熟的程度，他在这一时期写作了大量民间文艺学论文，已经体现出了钟敬文学术研究上的强烈实证精神。例如《中国民间故事型式》和《中国的地方传说》，虽然是受到国际上对于民间故事情节的类型或母题等进行归纳的学术潮流的影响，但其中对于中国若干民间故事、民间传说类型的总结，却完全是立足于本土本民族的资料基础，是从大量的文献记录、当时的口头传承上概括出来的，因此反映了中国民间故事的特色，他所概括并命名的一些故事、传说类型，例如“云中落绣鞋型”、“狗耕田型”、“百鸟衣型”、“老虎母亲（或外婆）型”等，都因为是建立在中国自身民间故事客观事实的基础上，所以至今仍被国际国内有关学者所接纳和引用。

解放以来，尤其是近 20 年来，钟敬文的实证思想和风格不仅一脉相承，而且益加自觉和纯熟。他在这一时期里用力写作的一些论文，例如《论民族志在古典神话研究上的作用——以“女娲娘娘补天”新资料为例证》（1980）、《刘三姐传说试论》（1981）、《洪水后兄妹再殖人类神话》（1990）、《中日民间故事比较泛说》（1991）等，都是立足于丰富、翔实的资料基础上

① 钟敬文：《从事民俗学研究的反思与体会》，《北京师范大学学报》（社科版）1998 年第 6 期。

的，而且，值得注意的是，与解放前写作的许多论文有所不同，这些论文所提出的问题，一般都是从大量中国民间文学的实际材料中敏锐发现的，所得出的结论，也是从材料的实际比较和分析中得出的，而很少征引或运用国际上较风行的流派或方法。例如《洪水后兄妹再殖人类神话》一文所力图解决的3个问题，就是年近90的钟敬文不惮劳烦，考察比较了古籍文献、近现代以来大量采集的民间口承神话，并参照了相关课题的研究史而提出的；研究所得出的结论，也完全是依据有关资料、尤其是近年来汉民族中大量记录的现代民间神话而“抽象”出来的。

坚持“深入对象之中”、结论必须从实际材料中抽象出来的实证思想和研究态度，对钟敬文的学术风格产生了极大影响：钟敬文的民间文学研究，一般都不骋思辨、凭玄想，绝不靠空洞时髦的理论和抽象玄虚的结论吓唬人，而是以事实和材料为基础和依据，经过客观、细密的分析来言事说理，得到结论，因而他的论文一般都资料丰富翔实，分析细致周密，论证逻辑性强，遣词造句很注重分寸，风格踏实平易，结论往往有概括性，令人信服。

钟敬文实证思想与风格的形成，除了一般学术研究上的要求外，可能还与以下几个具体因素的综合作用有关。

第一，人类学派的影响。钟敬文曾经在《钟敬文民间文学论集》的后记（1983）中，回忆并总结人类学派对他的影响以及这一学派的长短得失，其中对人类学派的实证方法仍然颇为首肯：

那些学者（指人类学派学者——引者注）在建立自己的理论和具体论证上，是以当时所能看到的人类学资料为根据和凭证的。这是一种实证主义的方法。跟那些只凭思辨的方法是很不相同的。这是此派成为比较科学的神话学、

故事学的主要原因，也是它所以能够取代语言学派，并有广泛影响的主要原因。

上文谈到，人类学派对于钟敬文学术研究的影响是巨大的，人类学派在论证上的实证方法，也对钟敬文的学术思想和研究方法产生了深刻的作用。

第二，日本学风的影响。日本学者的学术研究风格，当然各人有各人的差异，但总体来讲，大都比较精细谨严，讲究资料翔实丰富、考证细致、逻辑严密，实证性较强。钟敬文一生在对外交流的学术活动方面，要算与日本关系最为密切。早在30年代去日本留学之前，他已阅读过日本民俗学的书籍，并通过通信、约稿等方式，与日本著名的神话学家松村武雄有过来往，还将自己的文章发表在日本的学术刊物上。1934年春至1936年夏，钟敬文赴日本早稻田大学留学，师从人类学家、神话学家西村真次，同时，松村武雄博士对于神话的研究方法，也使他受到教益（《钟敬文民间文学论集·自序》）。直到今天，钟敬文与日本民间文艺学、民俗学界还保持着比较密切的联系，当今日本有名的民间文艺学、民俗学者，例如大林太良、伊藤清司、野村纯一、福田亚细男等，都与他有学术交往。因此，钟敬文在治学历程中，思想和方法上自觉或不自觉地受到日本实证的研究方法和学术风格的影响，也是很自然的。

第三，马克思主义的巨大影响。上文已经指出，马克思主义对于钟敬文的影响很早便已开始，而且随着时间的推移和社会政治形势的转变而不断强化，对他的世界观、人生观以及学术思想等都产生了无法替代的影响。其中，马克思主义的实证求知精神，也对钟敬文产生了巨大作用。在《把我国民间文艺学提高到新的水平》（1979）一文中，钟敬文特别提到破除教条主义、坚持马列主义实事求是作风对于民间文艺学发展的重要意义：

马列主义的经典著作家一再声明，马克思主义不是什么教条，而是行动的指南（所谓“行动”，在我们这里，就是所进行的科学活动）；他们谆谆告诫我们，研究事物或决定政策，必须从眼前客观的事实出发，而不是从某些公式或原则出发；他们谆谆告诫我们，科学工作不是简单或仓卒所能做好的，“即使只是在一个单独的历史事例上发展唯物主义的观点，也是一项要求多年冷静钻研的科学工作”……

从这段话中，可以鲜明地看到马列主义对于钟敬文实证主义学术思想的影响。

当然，上述三项因素对于钟敬文的作用有先有后，影响的程度上也有强弱差别。但是，它们彼此不断强化并最终统一起来，发生综合作用，共同塑造了钟敬文实证主义学术思想和研究风格。

钟敬文的学术历程，是20世纪中国民间文艺学、民俗学发展轨迹的一个较完整缩影；他的诸多学术思想，对20世纪中国民间文艺学、民俗学产生了广泛而深远的影响，已成为其中的宝贵财富。因此，梳理和总结钟敬文的学术历程及其思想，不仅是现代民间文艺学史、民俗学史的必要内容，对于学科目前和未来的发展也具有重大现实意义。希望有更多的学者关注这一目前探讨尚属薄弱的课题，并将其研究进一步推向深入。

◎ 周作人

《歌谣周刊》发刊词

周作人（1885～1976），男，浙江绍兴人。著名文学家、翻译家、民俗学家，中国民俗学运动的首倡者和发起人。他的言论及其研究成果，对中国民俗学的发展起到了积极的推动作用。民俗学方面的代表作有《周作人民俗学论集》等。

本校发起征集全国近世歌谣，前后已有五年，但是因为种种事情，不能顺遂进行，以致所拟刊行的歌谣汇编和选录均未能编就，现在乘本年纪念日的机会创刊《歌谣周刊》，作为征集和讨论的机关，庶几集思广益，使这编集歌谣的事业得有完成的日子。

歌谣征集，发起于民国七年二月，由刘复、沈尹默、周作人三位教授担任编辑，钱玄同、沈兼士二位教授担任考订方言。从五月末起，在日刊上揭载刘先生所编订的“歌谣选”，共出一百四十八则。五四运动以后，进行暂时停顿，随后刘、沈二先生都出国留学去了，缺人主持，事务更不能发展。九年的冬天，组织“歌谣研究会”，管理其事，由沈兼士、周作人二先生主任。但是十年春天因为经费问题，闭校数次，周先生又久病，这两年里几乎一点都没有举动，所以虽有五年的岁月，成绩却

很寥寥，这是不得不望大家共力合作，兼程并进，期补救于将来的了。

本会搜集歌谣的目的共有两种，一是学术的，一是文艺的。我们相信民俗学的研究在现今的中国确是很重要的一件事情，虽然还没有学者注意及此，只靠几个有志未逮的人是做不出什么来的，但是也不能不各尽一分的力，至少去供给多少材料或引起一点兴味。歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把它辑录起来，以备专门的研究：这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量地录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的。从这学术的资料之中，再由文艺批评的眼光加以选择，编成一部国民心声的选集。意大利的卫太尔曾说：“根据在这些歌谣之上，根据在人民的真感情之上，一种新的‘民族的诗’也许能产生出来。”所以这种工作不仅是在表彰现在隐藏着的光辉，还在引起当来的民族的诗的发展：这是第二个目的。汇编与选录即是这两方面的预定的结果的名目。

但是这个事业非常繁重，没有大家的帮助是断不能成功的，所以本会决计发起这个周刊，作为机关，登载歌谣材料及论著等，借以引起一般的兴趣，欢迎歌谣及讨论的投稿，如特殊的歌谣固然最所需要，即普通人同小异的歌词，下比较研究上也极有价值，更希望注意抄示。倘若承大家热心的帮助，到了本校二十五周年纪念时能够拿出一部分有价值的成绩来，那就是本会最大的希望与喜悦了。

（原载：《歌谣周刊》第一号，1922年12月17日）

◎ 容肇祖

北大歌谣研究会及风俗调查会的经过

容肇祖（1897—1994），男，广东东莞人。著名哲学史家、民俗学家。中国社会科学院哲学研究所研究员，中国民俗学会副理事长。中国民俗学运动的重要组织者，曾任《民俗周刊》主编。民俗学方面的代表作有《迷信与传说》、《德庆龙母传说的演变》等。

“歌谣”和“风俗”最相密切。一方面可以说是“风俗”的一部分，然而也有出乎“风俗”的研究以外的东西，就是他的和“语言学”及其他学问的关系。风俗的研究，在英国一八七八年成立的民俗学会（Folk-lore Society）便是最早的一个会，专去采集英兰岛及欧洲大陆的传说故事，歌谣，风俗及宗教。由此而渐渐将范围及日的扩大，到一八七九年以后，民俗学便是包括“人民一切文化”。然而乡民、土人、蛮人的风俗，尤为研究民俗学的人所注意的东西，更有好事之徒，借以为娱情的谈助。中国的歌谣以及风俗上一切的事情，从前学者很少注意，外国人藉着传教，散布在中国内地的关系，歌谣及风俗的材料，反有所得。或有不加细考其材料的性质及时代的关系，便以为中国文化程度低降的特征。然而外国人研究中国的歌谣，风俗，

已嫌隔膜，加以传教师每有缺乏研究学问的态度，先怀鄙夷的观念，来搜集消遣的材料，至于误会的解释，更是余事了。中国人自己大规模的征集歌谣及风俗的材料，最早的便是北京大学。北京大学歌谣的征集，发起于民国七年二月。那时蔡元培先生长校，始有歌谣征集处，由刘复，沈尹默，周作人三位教授担任编辑，钱玄同，沈兼士二位教授担任考订方言。从五月末起，在日刊上揭载刘先生所编订的《歌谣选》，共出一百四十八则。北京大学月刊上，载有《征集全国近世歌谣简章》，今录其简章于下：

1. 本大学拟于相当期内刊印下列二书：
 - 一、中国近世歌谣汇编；
 - 二、中国近世歌谣选粹。
2. 其材料之征集，用下列二法：
 - 一、本校教职员学生，各就闻见所及，自行搜集；
 - 二、嘱托各省官厅，转嘱各县学校或教育团体，代为搜集。
3. 规定时期，自宋以及于当代。
4. 入选之歌谣当具下列各项资格之一：
 - 一、有关一地方，一社会，或一时代之人情风俗，政教沿革者；
 - 二、寓意深远有类格言者；
 - 三、征夫野老游女怨妇之辞，不涉淫褻，而自然成趣者；
 - 四、童谣谶语，似解非解，而有天然之神韵者。
5. 歌谣之长短无定限。
6. 歌谣之来历，如下所限：
 - 一、不知作者姓名，而自然通行于一社会或一时代

中者；

二、虽为个人著述，然确已通行于一社会或一时代中者

7. 寄稿人应行著意之事项：

一、字迹贵清楚；如用洋纸，只写一面

二、方言成语；当加以解释。

三、歌辞文俗，一仍其真，不可加以润饰；俗字俗语，亦不可改为官语。

四、一地通行之俗字，为字书所不载者，当附注字音；能用罗马字或 Phonetics 符号，尤佳。

五、有有其音而无其字者，当在其原处地位，画一空格如□，而以罗马字或 Phonetics 之符号附注其音；并详注字义，以便考证。

六、歌谣通行于某社会某时代，当注明之

七、歌谣中有关于历史地理或地方风物之辞句，当注明其所以。

八、歌谣之有音节者，当附注音谱（用中国工尺，日本简谱，或西洋五线谱，均可）。

九、寄稿者当书明籍贯姓氏，以便刊入书中。

十、寄稿者当书明详细住址；将来书成之后，依所寄稿件多少，赠以《汇编》或《选粹》一部

十一、稿件寄交“北京汉花园北京大学文科刘复”收；封面应写明“某省某县歌谣”以便分类保存，且免与私人函件相混。

十二、稿件过多者，应粘订成册，挂号付寄

8. 此项征集，由下列五人分任其事：

沈尹默，刘复，周作人，钱玄同，沈兼士。

9. 来稿之合用与否，寄稿人当予本校以自由审定之权。

10. 定民国八年六月三十一日为征集截止期，九年十二月三十一日为编辑告竣期，十年本校二十五周年纪念日为《汇编》、《选粹》两书出版期。

民国八年五四运动以后，进行暂为停顿。随后刘复、沈尹默二先生都出国留学去了，缺人主持，事务更不能发展。九年十二月，本定为编辑告竣期的，而以乏人整理之故，《汇编》及《选粹》的出现，更杳茫无期。幸而大家不忘这事，十二月十九日，遂成立“歌谣研究会”，管理其事，由沈兼士、周作人二先生主任。但是十年春天因为经费问题，闭校数次，周先生又久病，这两年里几乎一点都没有举动。十一年研究所国学门成立，沈兼士先生主任其事。“歌谣研究会”即归并于研究所国学门，于是重新进行，仍由周作人先生主持其事，登报征集，并刊印简章，分寄各省教育厅，请其转请各县的学校，并委托私人朋友及各同乡团体，代为收集。简章略有改定，今录如下：

1. 本大学拟于相当期内刊印下列二书：
 - 一、中国近世歌谣汇编。
 - 二、中国近世歌谣选录。
2. 其材料之征集用下列三法：
 - 一、本校教职员学生，各就闻见所及，自行搜集。
 - 二、嘱托各省官厅，转嘱各县学校或教育团体，代为搜集。
 - 三、如有私人搜集寄示，不拘多少，均所欢迎。
3. 规定时期，以当代通行为限。
4. 寄稿人应行注意之事项^①

^① 原稿未列四、七两项。——本丛书编者注

- 一、字迹宜清楚；如用洋纸，只写一面。
- 二、方言成语当加以解释。
- 三、歌辞文俗，一仍其真，不可加以润饰；俗字俗语亦不可改为官话。
- 五、一地通行之俗字及有其音无其字者，均当以注音字母或罗马字母，或国际音标（International phonetics Alphabet）注其音；并详注其义，以便考证。
- 六、歌谣通行于某地方某社会，当注明其所以。
- 八、歌谣之有音节者；当附注音谱（用中国工尺，日本简谱，或西洋五线谱均可）。
- 九、寄稿者当书明籍贯姓氏，以便刊入书中。
- 十、寄稿者当书明详细住址；将来书成之后，依所寄稿件多少，赠以《汇编》或《选录》。
- 十一、稿件寄交“北京大学第一院研究所国学门，歌谣研究室”。
- 十二、稿件过多者，应粘订成册，挂号付寄。
5. 来稿之合用与否，寄稿人当予本会以自由审订之权。
6. 稿件如须寄还，来函中应声明之。
7. 如有个人搜集某处或数处歌谣，已经编辑成书者，本会亦可酌量代印。
8. 本会征集关于研究中国歌谣之书籍：
 - 一、无论古今。
 - 二、不拘何国文字。
 - 三、已经刻印者；或赠或售，以及借阅，均可函商。
 - 四、未曾刻印者：须以挂号将稿寄下，阅毕亦以挂号奉还。

那时“歌谣研究会”大家议决发行一种刊物，其命意在于把已经收到的材料，编成一个有系统的报告，以为将来做《汇编》和《选录》的基础，一方面也可藉此引起社会的注意和投稿者的兴趣。统计以前征集了几年的成绩，收到的歌谣，约有三二千首，地方有二十二省。然而不出书而出周刊的缘故：（1）材料太少（因为许多谚语混在里面）；（2）整理的困难。到十一年十二月十七日，即北京大学二十五年成立纪念日，《歌谣周刊》第一期出现了。这刊由周作人先生和常惠先生担任编辑。《发刊词》说道：

本会搜集歌谣的目的共有两种，一是学术的，一是文艺的。我们相信民俗学的研究，在现今的中国确是很重要的一件事业，虽然还没有学者注意及此，只靠几个有志未逮的人是做不出什么来的，但是也不能不各尽一分的力，至少去供给多少材料或引起一点兴味。歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把他辑录起来，以备专门的研究：这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量的录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的。从这学术的资料之中，再由文艺批评的眼光加以选择，编成一部国民心声的选集。意大利的卫太尔曾说：“根据在这些歌谣之上，根据在人民的真感情之上，一种新的‘民族的诗’也许能产生出来。”所以这种工作不仅是在表彰现在隐藏着的光辉，还在引起当来的民族的诗的发展：这是第二个目的。《汇编》与《选录》，即是这两方面的预定的结果的名目。

但是这个事业非常繁重，没有大家的帮助是断不能成功的，所以本会决计发起这个周刊，作为机关，登载歌谣材料及论著等，藉以引起一般的兴趣，欢迎歌谣及讨论的

投稿，如特殊的歌谣固然最所需要，即普通大同小异的歌词，于比较研究上也极有价值，更希望注意抄示。

这段发刊词可以看出当时研究歌谣的旨趣，有渐渐的倾向于民俗学的方向，已跑到研究的路上，而不止像发起征集时候的目的，只求清歌雅词的汇集与发刊了。更可注意的，在第一号有《启事》二段，如下：

(1) 本刊现在属于日刊的附张，每逢星期一日随日刊加增一份，暂不零售。

(2) 本刊欢迎关于歌谣、谚语和民间风俗的论文；但是因为篇幅有限，投稿要简短精确的才好。

这可知当日的情形，经费上是不大充裕的，故此每星期一张，附在日刊上发行；而讨论的文字，也需要简短的了。第二段启事，同时征集民间风俗的论文，这是产生风俗调查会的张本。

自从《歌谣周刊》出现后，投稿的更高兴了，研究歌谣的人愈多了。从十一年十二月到十二年六月止，总计投稿的省份有二十二省，二特别区域（京兆及热河），共得到三千八百六十九首。从十二年九月二十三日，《歌谣周刊》第二十五号起，迫于外界各方的要求，改为零售，不再与日刊附送了。计二十四号以前，研究讨论的文章也有很有价值的著作，很重要的问题。选录的歌谣有六百九十一首，另集录四十首。

其次，我们要注意的，就是“风俗调查会”的成立的关系。这会的成立，加厚了歌谣研究的力量不少。我就是因调查风俗而注意去收集歌谣的一人。故此，我们此刻要说北大研究所国学门中的“风俗调查会”了。北大研究所国学门为设立“风俗调查会”事，在十二年五月十四日始集合同志，开筹备会。这

会的设立，始由于常惠先生的提议组织民俗学会，后又由张竞生先生提议组设风俗调查会。筹备会中，对于名称上，常惠先生主张用“民俗”二字，张竞生先生主张用“风俗”二字。风俗二字甚现成，即用作 Folklore 的解释亦无悖，故结果不用民俗而用风俗。张竞生先生提出的风俗调查表，付讨论，经会众略加修改，议决采用。筹备就绪，乃订期二十四日开成立会，并先期发出征求会员的启事。启事如下：

风俗为人类遗传性与习惯性之表现，可以觐民族文化程度之高下；间接即为研究文学、史学、社会学、心理学之良好材料。晚近以来，欧西学者于此极为重视。一八七八年，英国首设民俗学会于伦敦。现美，法，德，意，瑞，土，……等国亦均设立团体，从事探讨。我国学者，记述民众事故，大抵偏重礼制，间论风俗，琐碎不全，能为有统系之研究者盖少。前者，歌谣研究会会员常惠君曾有组织民俗学会之议而未果行。近顷张竞生先生亦提议及此，拟就风俗调查表，商定在本学门设立风俗调查会，先事文字上之调查，并约定歌谣研究会会员协力合作。已于本月十四日在本学门开筹备会一次，议决：先自北京一隅试行调查，并征集关于风俗之器物，筹设风俗博物馆。兹以兹事体大，端赖群力，再订于本月二十四日（星期四）下午四时在本学门第二研究室开第二次会议，继续讨论进行方法。校内外诸君有乐乎此者，届时惠临，无任欢迎！

开成立会日，当场议决调查方法三项：（1）书籍上之调查，（2）实地调查，（3）征集器物。由研究所依照这三项进行，大致如下：

（1）书籍上调查 由研究所征集关于风俗之载籍，分别研究，

整理，更选购各国关于新学之书籍及杂志，以供参考。

(2) 实地调查 我国幅员辽阔，而调查者尤当以其人之生长地为标准，本会因是特将调查表函寄各省教育厅，各省大学，及专门学校，托为分发热心同志，复在本校日刊登载启事二则请本会会员，校内同学及校外同志来取表格，毅力协助进行。

(3) 征集器物 关于风俗之各种服，饰，器用及其模型，图书，照片……等类，本会亦已附带征求各方赠助，一俟经费有着，再当广行收买，以期风俗博物馆之早日成立，与考古学陈列室继续相辅，而为大学之完备的历史博物馆。

风俗调查表的旨趣及分类，如下：

旨 趣：

(1) 风俗调查，为研究历史学，社会学，心理学，及行为论 (ethics) 以至法律，政治，经济等科学上不可少的材料。调查人如肯尽心去做，不独于自己的见识及学问上的贡献上两有裨益，并且为暑假期中最好的消遣品。

(2) 本调查表分为三表如下。请调查人依各表每项下，记载所得的事情。如表中所载有未尽处，请各人酌量加入 (此表于暑假后或随时缴回研究所国学门)。

(3) 希望调查人于“习惯”一表上，在“特载栏”中推论与环境及思想相关系的缘故。(如说：此地寒，所以人好饮酒；《封神传》流行甚广，所以义和团的势力甚大，之类)。

(4) 对于满，蒙，回，藏，朝鲜，日本，及南洋诸民族的风俗，如有确知真相，愿意供给材料者，尤为特别欢迎。

(5) 政治的措施，法律的制裁，军人的行为，及华洋的杂处，影响于一地方的风俗至巨且大，望调查人于“特

载栏”上附记，以备参考，不另列表。

(6) 下表所调查的，以一地方上的多数人为标准。如有一阶级的特别情状者（绅界官场等现形记），希望从中声明。

(7) 搜罗材料，当用科学的方法：即是实地调查，实事求是，不可捕风捉影。如有怀疑及不可能的情形，均望将理由详细注明。

(8) 调查人对于本地的风俗，应该就事直书，不可心存忌憚与掩饰。

(9) 调查时如能附带收集各地特别器物更佳。更将惠赠人的芳名记下，以各将来“风俗博物馆”成立时，永久留为纪念。

(10) 不能用文字表示者，可用图画或照片。

(11) 将来如制成风俗书时，除将调查人的姓名登载外，并给与相当的酬劳品。

调查种类：

1. 环 境

(1) 地名 即所要调查的地名，如北京，天津，或一乡村之类（以调查人的生长地为佳。或所游历的地方也好，但望注明为哪一种。）

(2) 人口 男女分别更好。（儿童产育数的多少）近十年生死率之比较。

(3) 职业 男女分举。

(4) 气候 四季长短及特别天气。

(5) 地理 山，海，平原，河流，湖沼，名刹，胜境。

(6) 出产 何种？

(7) 经济状况 基本产业，工资，利息等。

(8) 生活情度 贫富及中户分别。

(9) 交通 水，陆：或航船，汽船，铁路，轿，车，等。

(10) 民族

(11) 地方特殊的组织 如宗教，合作等。

(12) 家畜 马，牛，羊，猪，鸡，狗，等培养法，及繁殖率。

2. 思想

(1) 语言 普通语、或土语。

(2) 歌谣 以最通行为主。

(3) 本地半历史的故事 童话和急口令或相传的趣事（如说鼠母教鼠子如何食油，鼠子不听话致被人捉去之类）。

(4) 戏剧 何种戏剧，艺员程度若何？演戏时人民有何种兴趣？

(5) 格言和俗语 如一字值千金，好子不当兵，树倒猢猻散之类。

(6) 小说 何种最通行，用何方法去传播（或唱书，或自看，或互相授受）？

(7) 宗教和信仰 耶教，佛教，回教，及本地神明巫祝等。

(8) 教育 何种学校，教程如何，家庭教育状况，旧时科举的势力是否存在？

(9) 美感 雕刻，图画，音乐，唱歌，织绣等。

(10) 普通观念与判断 如说：“学校所养成的均是一般坏学生”；“共和国是洋鬼子的制度”；以及对于下表各项习惯上的批评之类。

3. 习惯

(1) 衣 小孩，老人，及成年的男女的“内衣”“外衣”在四季上的装束。衣服的材料和做法。手巾，袜，鞋，

帽等（如在时装多变的地方，也请列明如何变法）。

(2) 食 米，麦，黍，粉等。烟（鸦片、纸烟等），酒，油，酱，盐，与调味的物料及烹饪的方法。贫富每日所食的肉，菜，及饭，粥，麦，黍的多少。

(3) 住 木，竹，砖，土等所建的屋。屋内的排设（器具盘皿）等，屋外的布置，睡床与大小便的地方的状况。家畜的安置。

(4) 婚姻 养媳。嫁娶人的年龄若干。聘金与婚费的多少。六礼与完婚时的规矩。闹房及验处女膜等恶俗。

(5) 丧礼 分别贫富。

(6) 坟墓 风水观念，及坟墓的筑造法。

(7) 祭礼 如家庙，祠堂，坟墓，及祀神等。

(8) 家礼 子女对于父母，媳妇对于翁姑及家人等，生子及冠、笄等礼。

(9) 客礼

(10) 公共集会的习惯

(11) 游神和赛会

(12) 娶妾和纳婢

(13) 守节 贞女及寡妇。

(14) 养子 或寡妇，或夫妻无出，是否有养子的风俗？

(15) 再醮 寡妇再醮或再嫁否？社会上对再醮或再嫁的寡妇的批评。

(16) 修饰 缠足，束乳，头发装扮。头，耳，手，指，颈上，脚上的修饰品。

(17) 争斗和诉讼 械斗，打架，咒骂（如村妇相骂，及许多地方以骂人为语助词。如北京人的之类）。诉讼（好讼否？）。

- (18) 嫖 除妓女外，相公及男色的嗜好。
- (19) 赌 何种赌？男女同赌，或分赌？
- (20) 盗 少盗，合伙的打劫贼。
- (21) 娼 公娼，私娼，公娼的娼寮制度及娼女的生活。私娼卖淫的方法。
- (22) 男女社交
- (23) 清洁或肮脏 实据的证明，如衣，食，住，及洗澡拭身等。
- (24) 年节的习俗和商人的讨账。
- (25) 勤惰 每日工作若干时，何种工作，夜间有无工作。妇人在家庭中工作的状况等。
- (26) 玩耍 儿童的游戏，或如猴子戏、狗戏与傀儡戏及音乐会等。
- (27) 杂技 如打拳，算命，看相，占卦。
- (28) 乞丐
- (29) 货声 即“叫卖”声调，词名，器具等。
- (30) 奴仆的情状
- (31) 慈善事业
- (32) 遗弃子女

风俗调查表印了三千张，发出的很多，暑假后只收回二十四张。后来陆续又有收到。然而所得的却不乏很好的成绩。在《歌谣周刊》的二十八号里所登出的福建龙岩县的风俗调查（温寿链填），只就歌谣一部分的材料看，已很不坏，也可见风俗的调查很可以使歌谣同时发展的了。

从歌谣的研究，每每易引起方言方音研究的问题。自从十二年十一月四日《歌谣周刊》发表了周作人的《歌谣与方言调查》一篇文后，大家觉得保存语言的标音很是重要，继此而起

讨论的多了。而方言调查会遂亦成立于十三年一月二十六日。自十三年三月起，开标音原则班，请林语堂教授讲述拟定之方言字母，听讲者校内外二十七人，五月中结束。以后方言调查会又借《歌谣周刊》为发表文字的机关。

风俗调查会因无确定经费之故，进行甚缓。除发出表格，及收回一些表格外，风俗物品所能搜到的亦很少，计自表格的发出后，到十三年五月，所收回的表格，亦只不过四十一份。歌谣研究会除周刊照常刊行外，并因周年纪念，曾发行特刊一次。自民国十一年十二月，到十三年五月，共收到歌谣，谚语，谜语，歇后语，共计一万一千一百九十一首。然而自从十三年一月三十日在歌谣研究会的常会中，周作人先生提议改名“民俗学会”，讨论的结束，是扩大歌谣收集的范围，仍用歌谣研究会的名称，一切方言，故事，神话，风俗等材料，俱在搜集之列。而《语言周刊》亦自四十九号起，扩充范围，兼载关于“方言”及“民俗”的论著。在五十三号周刊中，又有郑重的声明。故此《歌谣周刊》自四十九号起，虽未曾改名，而实在是民俗周刊了。关于风俗调查会的进行，十三年一月中曾征集各地的新年风俗物品（如神纸，年画之类），除由会内购备外，并请校内外同志就地搜集，所得成绩如下：

神纸	二四二
花纸	二六
符篆	七
红笺	五
杂件	六
共计	二八六

是年五月十五日，风俗调查会开会，通过会章，会章如下：

名称：本会定名为风俗调查会。

宗旨：调查全国风俗（或与中国有关系的国外风俗）作系统的研究；并征集关于风俗之器物，筹设一风俗博物馆。

会员：凡志愿研究风俗者，皆得为本会会员。

搜集：（1）实地调查：调查具体的事实为根据，本会特刊一种风俗调查表分发同志，俾各就地协助调查。

（2）器物：关于风俗之各种服，饰，器用等物（或其模型，图书及照片），本会当随时征求或收买。

（3）记载的材料：关于风俗之各种记载，本会当随时搜罗以资参考。

整理：汇集各地之调查报告及捐助或采购之器物，作下列之整理：

- （1）编目
- （2）分类
- （3）陈列
- （4）报告

同时因为表格的材料较少，拟先为整理。至成册的材料（如浙江的畬民等），尽先发表。又决定设法筹款，使早日得成风俗博物馆。

十三年十月五日，《歌谣周刊》第六十二号，有本刊的今后一段，为编辑议决此后进行的方针，如下：

（1）扩充采集范围 每期内容，分载：论文，选录，专集，杂件，征题各门。除谣，谚，谜语外，对于风俗，方言，故事，童话等材料，亦广事搜求，随时发表。

（2）改良征求方法 每期标一“征题”，选母题一种，分类征求。一面仍分地搜集。双方并举，务祈详尽。

(3) 附帶出版丛书 本会前拟发刊之各地歌谣专集，迄以限于经费，不克如愿，殊深歉憾。刻拟一面变通办法，将此种专集，陆续登入周刊。一面另印成书。并拟编订业经发表之论文，歌谣，重刊单行小本。俾“歌谣丛书”得以次第出版。

(4) 随时发刊专号 关于歌谣，风俗，方言各部，有充分材料时，即特出“专号”，以新读者耳目。并可藉此发表“征题”所得之成绩。从《歌谣周刊》四十九期到九十六期，关于歌谣及风俗的成绩真可惊异了，如“孟姜女”一种研究，真有源源不绝的材料发现。其他实际的风俗的调查方言的研究，越来越精密了。由十三年七月到十四年六月，收集的歌谣有二千一百零三首。风俗调查表亦有陆续寄到的。十四年六月二十八日《歌谣周刊》的九十六期，便宣告到这期为止，暑假以后，归并《研究所国学门周刊》。

《研究所国学门周刊》就是从《歌谣周刊》而改组扩大的。在周刊的第一期《缘起》一段上可以见出。由十四年十月，至十五年八月，共出了二十四期。歌谣，风俗，方言的材料及研究的论文，在这周刊上是占一大部分的。因为学校经费艰窘，屡次愆期，二十四期以后，只得将周刊改为月刊，将印刷及销售的义务及权利让与上海开明书店了。又月刊出了四期，北京大学改组，同人星散。现在“民俗”及“歌谣”方面的材料，恐怕要不免散失了！

总计北大歌谣研究会的成绩，在搜集的近十年的当中，共收到歌谣一万三千九百零八首。除收到的歌谣分省汇录外，周刊出至九十六期（分装合订本四册），又增刊一册，其已裒辑成书的有下列各种：

《吴歌集》(甲集已出版)	顾颉刚
《北京歌谣》	常 惠
《河北歌谣》	刘经庵
《南阳歌谣》	白启明
《淮南情歌》第一、二辑	台静农
《山歌一千首》	常 惠
《昆明歌谣》	孙少仙
《直隶歌谣》	
以上定为歌谣丛书的。	
《看见她》(已出版)	董作宾
《北京谜语》	常 惠
《北京歇后语》	常 惠
《谚语选录》	常 惠
以上定为歌谣小丛书的。	
《孟姜女故事的歌曲》甲集(已出版)	顾颉刚
《孟姜女故事研究集》(近由中大民俗学会出版)	顾颉刚
以上定为故事丛书的。	

至风俗调查会的成绩，有缴回的风俗调查表数十张，此外一种一类的特殊风俗，在《歌谣周刊》及《研究所国学门周刊》及月刊发表的材料及讨论颇不少。派人调查的，如妙峰山（材料可出一专书，现由中大民俗学会付印），如东岳庙、白云观及财神殿进香的风俗，俱有很好的搜集的材料。至新年风俗的物及各地的服饰，物品捐赠者，亦颇不少。

以上是北大歌谣研究会及风俗调查会的经过，在经济困难的近十年的当中，成绩自然不能很大。然而以无固定的最吝啬的经费，而靠喜欢研究歌谣和民俗的学问的同人，专门在各地搜集材料和研究的供给，即《歌谣周刊》九十六期，及周刊，月刊各期看，已觉成绩惊人了！非有北大这样的一种提倡，民

俗，歌谣的研究，在中国内当更少人注意。有了北大这样的零星的、不畏难的搜集和研究的情形，使一般人耳濡目染的习闻，知道这是可研究的一种材料，这结果真算不恶。现在北大的这种工作已停止，北大的名称已取消。然而好的是北大歌谣、风俗的研究的种子散布在各地。即本校中，亦不乏北大歌谣研究会及风俗调查会的会员。如顾颉刚先生，董作宾先生，陈锡襄先生，钟敬文先生，皆是曾经努力帮忙过，做过工作的。

末了，我以为研究民俗，歌谣语言等等，在南方较北方为便利。一者，是南方的种族混杂，特殊的民族，如獯，猺，黎，苗，疍户等等的种族的材料，在南方最容易搜集。二者，研究中国的风俗，而近中国的南洋群岛、安南、缅甸、暹罗等接近中国化的或者半中国化的民族的材料亦可搜罗。这些真正的历史的遗留，我们深刻的研求，将来当有很大的发现！

十七年，五月，二十八日

（原载《民俗周刊》第 17、18 合期，1928）

◎ 何 畏

《新生》卷头语^①

何畏（1896～1968），男，浙江余杭人，又名何思敬。中国人民大学教授，中山大学民俗学运动的重要参与者。民俗学方面的代表作有《民俗学的问题》等。

《新生》这一期的专号，想放射民间文学的光华。在革命时期中，这也是我们的一个使命。

民间文学之研究不从今日始，实从文学革命那一天起的。新国学运动就是她的姐妹：她和新国学运动有骨肉的关系。

在此地不必追溯文学革命之历史，但文学革命决不是一个单单文学上的革命运动。文学革命也是一种启蒙运动，黎明运动（klaerung），教育运动，也是文化运动。文学革命之意义有许多，如建设了一个新作家的文坛，输入了新思想，其外还有一个很重要的意义，即参加运动的人，都能想到要注意民间的文学。

“新生”在这点上说：就是文学革命的“新生”（Renaiss-

① 本文个别外文存疑。——本丛书编者注

sarce)。

从趣味上讲：古文的形式美我们是不能满足的。我们有时与其看使人呕吐的装饰，还情愿朴实和纯真 (pure)。数十世纪古典文学之涤练和统一，现在堕落到千篇一律的俗套 (Mannerism)。而“野生的”情调之中却有一种我人所没有味到的趣味。所谓新作家的白话文白话诗究竟不能脱离古典文学的陈调 (Mannerism)。若公平而论，民间的歌谣传说之中，比无聊的新文学家们的作品，还有更好的，情绪更丰饶的作品。

民间文学，因其是所谓野生的，所以研究她是一件不容易的事，我们要有科学的明敏和忍耐，才可以从这个处女地上采些果实。有些东西，实只因为我们见惯听惯不能刺戟我们的好奇心，我们遂无意间把它放过，有些我们的见解尚不决定遂没有把它当做民间文学研究的对象看。譬如有一种人生最悲哀凄惨动人的歌唱，我们中国人因习惯听惯遂以一个“哭”字了之，不知者听者见西洋人的悲哀的歌唱，也说它“好像哭”。这“哭”是一种最悲切最自然的歌谣，而我们未曾注意。

从民俗学的关心而论，所谓民间文学也是一大堆的研究资料。风俗习惯自然有它们固有的表现形态。民俗学可以直接拿来研究。但形态的研究，往往不容易知道民众对于这种形态之内的反映。一般民众都可以说是风俗习惯的服从者，但在盲目的服从之中，也有他们往往所不很意识的情绪之发露。并且有些民间的道德除非借所谓民间文学，他们实在也没有表现的机会，我们只能在民间文学之中采得民间道德的微光。

民间文学当然是言语学、发音学的研究资料。中国代表的语言，其发音学上的不完备已可以不必多说；普通语言所缺少的，这种发音学上的要素，往往在野生的方言之中可以随见。文字不能够记方音已是不必说，国音字母对于这种方音也很勉强。民间文学之研究至少可以常常提出许多问题来交给发音学。

其外，文语之结构也因其不受古典文的形式主义之束缚，往往有自由之发展。这也是值得研究的一点。

民间文学研究之种种结果，我们也信以为可以贡献于教育的。呆板的一般教育论往往不能得很好的结果。乡间的生活当然和都市的生活不同，渔村的生活也不能和乡间的都会的一致。山间的更不能和其他的一致。现代生活的一般化倘只在书本上做工夫，那就近于画饼一样。对于都市儿童的教育方法，乡间山间渔村的儿童不会先关心的。并且我们不希望乡村的儿童都做都市的儿童；在中国尤其觉得都会的儿童之不幸。但能暗示儿童教育之方针者，民间文学之研究实是重要的一个。民间文学不但是年长者之生活感，也是儿童们的生活感之舞台。

民间文学研究之意义实是多角的。我们在这个处女地开拓一分便得一分的益处。她是一个未开发的宝库。

（原载《新生》1卷24、25期，1927）

◎ 董作宾

为《民间文艺》敬告读者

董作宾（1895—1963），男，河南南阳人。中国民俗学运动早期领导人，《歌谣周刊》编辑。曾任福建协和大学教授，后在中央研究院等处任职。代表作有《看见她》等。

一般学者渐渐注意到《民间文艺》，这是近几年来中国学术界一种很好的现象。其实，在东西各国，对于民间文艺的研究都已有许多的专书，而且对于中国的民间文艺，如欧美人士之采集神话传说，日本学者之研究谣谚谜语，其都有宏篇巨制的成绩发表。这实在使我们汗颜而且要加倍努力的！因为我们对于自己伯叔兄弟诸姑姊妹的生活、思想、文艺，反没有外人知道的详悉啊。

从历史上演成的一种势力，使社会分出贵族和平民的两个阶段，不但他们的生活迥异，而且文化悬殊。无疑义的，中国两千年来只有贵族的文化：二十四史，是他们的家乘族谱；一切文学，是他们的玩好娱乐之具；纲常伦理、政教律令，是他们的护身符和宰割平民的武器。而平民的文化，却很少有人去垂青。但是平民文化也并不因此而湮灭，他们用口耳相传来替代汉简漆书，他们把自己的思想、艺术、礼俗、道德及一切，

都尽量的储藏在他们的文化之府——《民间文艺》的宝库里，永远的保存而且继续地发展着。

民间文艺，是平民文化的结晶品：我们要了解我们中国的民众心理、生活、语言、思想、风俗、习惯等等，不能不研究民间文艺；我们要欣赏活泼泼赤裸裸有生命的文学，不能不研究民间文艺；我们要改良社会，纠正民众的谬误的观念，指导民众以行为的标准，不能不研究民间文艺。因此，我们有三种目的：

第一是学术的：我们知道民间文艺的内涵丰富，有许许多多的重要材料，可以供给社会学、人类学、历史学、语言学、民俗学、宗教学、教育学、心理学各种学者的专门研究。

第二是文艺的：民间埋没过不少具有天才的无名文学家，他们有许多艳歌妙语、闲情逸事、不住地在流传着。我们倘能于采辑之后，加以整理，选出一部《民众文学丛编》来，以供大家欣赏，未尝不是文学坛上的一面新鲜的旗帜呢。

第三是教育的：我们所搜辑的材料，既一面贡献给各项专门学家去研究，一面精选编印纯文艺的作品；而一面又须审查它的内容，定一个去留的标准。我们感到“割股救亲”的愚孝，“奔丧守寡”的苦节，这些曲本唱书的教训，是二十世纪所不应有的；恐吓欺骗的母歌，刁骂丑讥的民谣，也在应当取缔之列。我们为社会和家庭教育计，对于民间文艺，不能不加以审查，定出标准，使它日益改善。

这里，我们所谓“民间”，不限于汉族；凡属于中国领域内的一切民族，如苗、瑶、畲、蛋、罗罗……等等皆是。我们所谓“文艺”，不限于韵文的歌谣、谜语、谚语、曲本、唱书……等等，凡神话、童话、传说、故事、寓言、笑话……等等皆是。有时，我们还要把国外的《民间文艺》介绍一点，让大家作比较的研究。在我们的眼眶中，歌谣、谚语的价值，不亚于宋词、

唐诗；故事、传说的重要，不下于正史、通鉴；寓言、笑话，不让于庄生东方的滑稽；小曲、唱书，不劣于昆腔乐府的美妙。因为这是民族精神所寄托，这是平民文化的表现。我们为此而征集、发表、整理、研究中国全民族的各种文艺，这也就是本刊所负的惟一使命。

今天《民间文艺》第一次与读者相见了，我们要掏诚而恳切地要求读者给我们相当的助力，给我们充分的材料和重要的论文。这是我们所“馨香祷祝”，“引领而望”的！

最后我们要高呼我们的口号：

打破传统的腐化的贵族文艺的旧观念！

用研究学术的精神来探讨民间文艺！

用批评文艺的眼光来欣赏民间文艺！

用改良社会的手段来革新民间文艺！

热心民间文艺的同志团结起来！

提倡新颖而活泼的民间文艺！

（原载《民间文艺》第1期，1927年11月1日）

◎ 顾颉刚

《民俗》发刊辞

顾颉刚（1893～1980），男，江苏苏州人。著名史学家、民俗学家。中国民俗学运动的重要发起者和组织者。曾任中国社会科学院历史研究所研究员、中国民间研究会副主席。一生著作颇丰，民俗学的代表作有《史林杂识》、《古史辨》、《孟姜女故事的转变》等。

本刊原名《民间文艺》，因放宽范围，收及宗教风俗材料，嫌原名不称，故易名《民俗》而重为发刊辞。我们读尽了经史百家，得到的是什么印象？呵，是皇帝，士大夫，贞节妇女，僧道——这些圣贤们的故事和礼法！

人间社会只有这一点么？呸，这说哪里话！人间社会大得很，这仅占了很小的一部分，而且大半是虚伪的！尚有一大部分是农夫、工匠、商贩、兵卒、妇女、游侠、优伶、娼妓、奴婢、堕民、罪犯、小孩……们，他们有无穷广大的生活，他们有热烈的情感，有爽直性子，他们的生活除了模仿士大夫之外是真诚的！

这些人的生活为什么我们不看见呢？唉，可怜。历来的政治、教育、文艺，都给圣贤们包办了，哪里容得这一班小民露

脸；固然圣贤们也会说“爱民如子”、“留意民间疾苦”的话来，但他们只要这班小民守着本分，低了头吃饭，也就完了，哪里容得他们由着自己的心情活动！

这班小民永远低了头守着卑贱的本分吗？不，皇帝打倒了，士大夫们随着跌翻了，小民的地位却提高了；到了现在，他们自己的面目和心情都可以透露出来了！

我们秉着时代的使命，高声喊几句口号：

我们要站在民众的立场上来认识民众！

我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会！

我们自己就是民众，应该各各体验自己的生活！

我们要把几千年埋没着的民众艺术，民众信仰，民众习惯，一层一层地发掘出来！

我们要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！

（原载《民俗周刊》第1期，1928年3月21日）

《歌谣周刊》复刊词^①

胡适（1891～1962），男，字适之，安徽绩溪人。1917年获美国哲学博士学位，回国后历任北京大学哲学系教授，文学院院长、北京大学校长等职。代表作有《白话文学史》、《胡适文存》等。

北京大学开始征集歌谣是在民国七年（一九一八）的二月。从七年五月底起，刘半农先生的《歌谣选》陆续在北大《日刊》上发表，前后共计登出了一百四十八首。

民国九年冬天成立了“歌谣研究会”，由沈兼士、周作人两先生主持。民国十一年十二月十七日，是北京大学的二十五周年纪念日，北大研究所国学门举办了一次成绩展览，并在这一天刊行了第一期《歌谣周刊》。

《歌谣周刊》是歌谣研究会主编的，编辑最出力的是常惠先生，顾颉刚先生，魏建功先生，董作宾先生一班朋友。这个周刊继续了两年半（学校假期内停刊），共出了九十七期。字数至少有一百万。其中有研究古今歌谣和民俗学的论文，有各地歌

① 原名《复刊词》，编入本丛书时改为此题目。——本丛书编者注

谣选，有歌谣专集。据徐芳女士的统计，《歌谣周刊》里发表的歌谣总数是二千二百二十六首。无疑的，这个周刊是中国歌谣征集与歌谣研究的惟一工作中心。

《歌谣周刊》是民国十四年（一九二五）六月二十八日停刊的。当时因为北大研究所要出一个《研究所国学门周刊》，歌谣也列为这个综合的大周刊的一门，所以没有单出《歌谣周刊》的必要了。

《歌谣周刊》停办，正当上海“五卅”惨案震荡全国人心的时候。从此以后，北京教育界时时受了时局的震撼，研究所国学门的一班朋友不久也都散在各地了。歌谣的征集也停顿了，《歌谣周刊》一停就停了十年多。

民国二十四年，北大文科研究所决定恢复歌谣研究会，聘请周作人，魏建功，罗常培，顾颉刚，常惠，胡适诸位先生为歌谣研究会委员。因时局不安定，这个委员会直到今年（二十五年）二月才能召集第一次会议。会议的结果有这样几项决议：

（1）重办《歌谣周刊》。

（2）编辑《新国风》丛书，专收各地歌谣专集，由北大出版组印行。

（3）发起组织一个风谣学会。

（4）整理《歌谣周刊》前九十七期的材料，分类编纂印行。

根据第一项决议，我们现在请徐芳、李素英两位女士编辑《歌谣周刊》。从第九十八期（改称第二卷第一期）起，这个中断了十年半的刊物又可以和世人相见了。

* * *

以上略说《歌谣周刊》的历史和恢复的经过。现在我要说我个人对于搜集和保存歌谣的意见。

我以为歌谣的收集与保存，最大的目的是要替中国文学扩大范围，增添范本。我当然不看轻歌谣在民俗学和方言研究上的重要，但我总觉得这个文学的用途是最大的，最根本的。诗三百篇的结集，最伟大最永久的影响当然是他们在中国文学上的影响，虽然我们至今还可以用他们作古代社会史料。我们的韵文史上，一切新的花样都是从民间来的。三百篇中的国风二南和小雅中的一部分，是从民间来的歌唱。《楚辞》中的《九歌》也是从民间来的。汉魏六朝的乐府歌辞都是从民间来的。词与曲子也都是从民间来的。这些都是文学史上划分时代的文学范本。我们今日的新文学，特别是新诗，也需要一些新的范本。中国新诗的范本，有两个来源：一个是外国的文学，一个就是我们自己的民间歌唱。二十年来的新诗运动，似乎也太偏重了前者而太忽略了后者。其实在这个时候，能读外国诗的人实在太少了，翻译外国诗的工作只算得刚开始，大部分作新诗的人至多只可说是全凭一点天才，在黑暗中自己摸索一点道路，差不多没有什么伟大的作品可以供他们的参考取法。我们纵观这二十年的新诗，不能不感觉他们在技术上，音节上，甚至于在语言上，都显出很大的缺陷。我们深信，民间歌唱的最优美的作品往往有很灵巧的技术，很美丽的音节，很流利漂亮的语言，可以供今日新诗人的学习师法。去年我在广西漓江船上听了几十首山歌，其中有这样的一首：

买米要买一斩白，
连双要连好脚色。
十字街头背锁链，
傍人取笑也抵得！

我听了之后，真觉得这种民歌不但在语言技术上可以给我们文

人做范本，就是在感情的真实，思想的大胆两点上，也都可以叫我们低头佩服。

前天我翻开《歌谣周刊》的合订本，在第四五期上看见这样一首好诗：

白纸扇，摺落摺。
讨个老婆乌漆抹黑。
人人叫我丢了她，
我又割心割肝舍不得！
(湖北汉川歌谣)

后来我又看见罗莘田先生在我的家乡绩溪县收得的歌谣之中，也有这样的一首：

芭蕉扇，摺搭摺。
娶了个老婆黑锅铁。
人人说我老婆黑，
我说老婆紫檀色。
人人叫我休了罢，
肝心肝胆舍不得。

寥寥几十个字里，语言的漂亮，意思的忠厚，风趣的诙谐，都可以叫我们自命文人的人们诚心佩服。这样的诗，才是地道的白话诗，才是呱呱叫的大众语的诗。

有人说：“现在我们住的是一个新鲜世界，生活太复杂了，感情思想也太复杂了，决不是民歌的简单语言能够表现出来的。民歌的语言技术都太简单了，只可以用来描写那幼稚社会生活的简单儿女情绪，不配做这个新时代的诗歌的范本。”这话是不

对的。诗的艺术正在能用简单纯净的语言来表现繁复深刻的思想情绪。这就是古人说的“深入而浅出”。复杂的情绪若不能简单化，深刻的思想若不能寻得一个浅显的说法，那就用不着诗的艺术了。两个月前，我在一本清朝初期的小说《豆棚闲话》（中国杂志公司排印本）里，看见这一首明末流寇时代民间的革命歌谣：

老天爷，你年纪大，
耳又聋来眼又花，
你看不见人，听不见话！
杀人放火的享着荣华，
吃素看经的活活饿杀！
老天爷，你不会做天，你塌了罢！
你不会做天，你塌了罢！

我读到末两行，真不能不诚心佩服三百年前的“普罗文学”的技术的高明！现在高喊“大众语”的新诗人若想做出这样有力的革命歌，必须投在民众歌谣的学堂里，细心静气地研究民歌作者怎样用漂亮朴素的语言来发表他们的革命情绪！

所以我们现在做这种整理流传歌谣的事业，为的是要给中国新文学开辟一块新的园地。这园地里，地面上到处是玲珑圆润的小宝石，地底下还蕴藏着无穷无尽的宝矿。聪明的园丁可以徘徊赏玩；勤苦的园丁可以掘下去，越掘的深时，他的发现越多，他的报酬也越大。

廿五，三，九。

（原载《歌谣》第二卷第1期，1936年4月4日）

◎ 杨成志

民俗学会的经过及出版物目录一览^①

杨成志 (1902~1991), 男, 广东海丰人。著名民族学家、民俗学家和人类学家。中山大学教授、中央民族大学教授兼文物室主任, 中国民俗学会副理事长。中山大学民俗学运动的重要组织者, 中国民俗学会的重要发起人之一, 专著、译著十余部, 代表作有《罗罗族巫师及其经典》、《人类科学论集》、《海南岛苗黎调查》等。

中国民俗学运动, 导源于民国 7 年北京大学歌谣研究会及风俗调查会^②。然此为发轫时期, 迨至民国 16 年末中山大学语言历史学研究所的民俗学会^③。成立后, 可算系努力传播的时期。由民俗学会的影响, 各地对民俗学具兴趣的同志们, 继起有厦门、福州、汕头、揭阳、浙江鄞县民俗学会的分设及杭州

① 原载中山大学研究院文科研究所《民俗》季刊第一卷第 1 期, 编入本丛书时只选用了其中的前半部分。——本丛书编者注

② 参阅容肇祖:《北大歌谣研究会及风俗调查会的经过》,《民俗》15-16 期 (7.1.17); 17-18 期 (7.25.17)。

③ 参阅《民俗学会一年来的经过》,《中大语言历史学研究所年报》(1.16.1929)

中国民俗学会^①的建立，这十年来，尽可说民俗学的研究，在中国学术上树起一根新旗帜的时期^②。这三时期当中，以中大的民俗学会较为重要，因这是承上期而展下期的总枢纽，作者又适逢其会比较明其始末，故略申其经过如下。

一 参加人员

语言历史学研究所的工作，以语言、历史、考古、民俗四学会的研究及出版为主干，当时民俗学会的会员，本所的教职员——傅斯年、顾颉刚、董作宾、容肇祖、余永梁、黄仲珍、钟敬文、杨成志、刘万章、魏应麒、夏廷域、陈锡襄、何思敬、崔载阳、庄泽宣为基础外，尚有校外诸人士，如丘峻、谢云声、娄子匡、赵简子、刘培之、钱南扬、罗香林、袁洪铭、叶德均、张清水、萧汉、周振鹤、翁国梁、招北恩、容媛、黄诏年、温仇史、王翼之等先后加入。各会员均有其著述（参看下头出版物目录）发表。回忆当日诸同志尤其是对民间文艺材料努力的搜集与介绍，真有如茶如火的趋势，可谓热闹一时了。

二 民俗学会的简章

既明推动的人员，顺此而提及本会的组织，根据当日我们所订定的简章，有如下文诸条：

(1) 本会定名为国立中山大学语言历史学研究所民俗学会。

① 参阅《民俗学会消息》，《民俗》101期（2.26.19）及袁洪铭《民俗学界情报》，《民俗》123期（6.13.22）。

② 参阅钟敬文《中国十余年来民间文学运动》（《中国文学月报》第四期），某著者：《中国民间文学研究的现状》（同月报第五期），郑师许：《我国民俗学发达史》，《中山文化教育馆》（夏季号）第677-685页，1936。

(2) 本会以调查、搜集及研究本国之各地方、各种族之民俗为宗旨。一切关于民间的风俗、习惯、信仰、思想、行为、艺术皆在调查搜集、研究之列。

(3) 凡赞同本会宗旨并愿协助本会进行者皆得为会员。

(4) 本会设主席一人，处理一切会务，有审定定期刊物，及丛书编印之权。

(5) 本会搜集所得之物品及一切材料，在风俗品物陈列室陈列之。

(6) 举行开会及派员调查等事项，由主席商同研究所主任定之。

(7) 对于国内外同性质团体之互相联络，由主席召集议定之。

(8) 本简章如有未尽事宜，得于本会会议时提出修改之。

三 工作及设备

民俗学会的工作纲要据有 9 项如次：

- (1) 作两粤各地系统的民俗调查；
- (2) 西南民族材料的征集；
- (3) 征求他省风俗、宗教、医药、歌谣、故事等材料；
- (4) 风俗模型的制造；
- (5) 抄辑纸上的风俗材料；
- (6) 编制小说、戏剧、歌曲提要；
- (7) 编印民俗学丛书及图片；
- (8) 扩充风俗陈列室为历史博物馆民俗部；
- (9) 养成民俗学人材。

因此有几桩做过的事上而值得略述的：

- (1) 民俗物陈列室的设备——内分为首饰、衣服鞋帽、音

乐、应用器具、工用器具、小孩器具、赌具、神的用具、死人用具、科举遗物、官绅遗物、迷信品物、民间唱本及西南民族文化品物 14 类陈列品凡数万余件。此室，曾举行公开展览会^①及有一部分物品曾运杭州西湖展览会^②，博得观众欣赏。

(2) 西南民族的调查——本所于民国 17 年派史禄国，Shirokogoroff、容肇祖、杨成志，派往滇调查西南民族以作者留滇两年收买民族品千余件，尤以罗罗族经典为上品。详情可参阅著者的：《云南民族调查报告》（1928），《云南罗罗族的巫师及其经典》（1931），《L' Ecriture et Les maoucri S Lotls. 日内瓦》（1934），《Hypothese sur les origihes des Lolo》（《史学专刊》，1936）及其他。

(3) 民俗学传习班的举办——

18 年 4 月 23 日民俗传习班^③ 开始上课，计学生 22 名。教授及课目如下：

何思敬——民俗学概论

庄泽宣——民间文学与教育

顾颉刚——整理传说的方法

汪敬熙——心理学与民俗学

崔载阳——民俗心理

刘奇峰——希腊神话

马太玄——关于中国风俗材料书籍的介绍；中印故事的比较

容肇祖——北大歌谣研究会及风俗调查会经过

余永梁——殷周时代风俗断片

陈锡襄——搜集风俗材料的方法

① 参阅本所展览会说明书（1.1.18 年）

② 参阅选送西湖博览出品一览

③ 参阅中国民俗学会丛书（《艺风》月刊第 3 卷，第 1 期）

钟敬文——歌谣概论

杨成志——民俗学问题格

(4) 成绩上的表现:

本会出版物有 4 种:

A. 民俗学丛书的刊行, 共有多种 (详见下列目录)。

B. 《民间文艺》周刊自第 1 期 (16 年 11 月 1 日起) 至第 12 期, 由董作宾与钟敬文编辑。因嫌名称范围太狭, 逐停刊改为《民俗》。

《民俗周刊》——由钟敬文、容肇祖、刘万章继续编辑, 由第 1 期 (17 年 3 月 21 日起) 至 123 期 (22 年 6 月 13 日止) 停刊 (目录详下)。

C. 西南民族研究专号

a. 西南民族研究专号——《语言历史学研究所周刊》, 35~36 期合刊, 7.4.17)

b. 瑶山调查专号——《语史周刊》46~47 期合刊, 9.19.17.)

c. 广东民族概论专号——罗香林 (《民俗》36 期)

d. 查户专号 (《民俗》76 期)

(5) 云南民族调查报告——杨成志 (《语史周刊》129~132 期合刊, 5.21. 19.)

四 国内民俗学团体的继起

事实告诉我们, 国内诸地民俗学团体的成立, 均受本所民俗学会直接的传播或影响而产生的。因为各地民俗学会的主持人, 多系《民俗周刊》撰稿的主干, 或民俗丛书作者, 更属本会会员, 而在各地继续努力开辟新园地的健将。我们眼见这几年来, 各地同志自由联合发起组织的名称与工作, 也堪值得注

意的一种趋势。虽然有因经费的不足，人事、时间、空间的转移，虽下列有些团体时至今日未能继续维持下去的，然我在此，又不得不来向各地同志再大喊一声：“再接再厉，继续办下去”！

(1) 福建厦门民俗学会——19 年 1 月成立，主其事者为谢云声君。在厦门《思明日报》编印《民俗周刊》，并曾出民俗丛书多种。撰稿者有谢云声、薛澄清、翁国梁、张清水诸君。

(2) 福州民俗学会——主其事者为魏应麒君。附福州《民国日报》，刊行《民俗周刊》。曾出专号多种。

(3) 浙江鄞县民间文艺研究会——曾印行民间故事、歌谣、谜语诸小刊物数种，及刊行《民俗旬刊》。主其事者，为娄子匡君。

(4) 广东揭阳民间文学会——在《潮梅新报》刊行《民间周刊》。

(5) 汕头——《民俗周刊》，《民俗》不定期刊。《民间周刊》——由揭阳林培庐编辑。

(6) 平湖——《民俗周刊》，由钱南扬君主编。

(7) 杭州——中国民俗学会。由钟敬文、娄子匡两君主持，根本会员俱系中大民俗学会的分子。他们曾刊行《民俗周刊》至 60 余期，后又改为《民间月刊》。先是他们在《开展杂志》出了民俗学专号外，又继续刊行《民俗学集镌》一二辑及丛书多种^①。后来敬文赴日，又不忍间断，其工作在《艺风》月刊特开辟一《民俗园地》，自己担任编辑，阅从第 1 期至第 9 期止的目录，深佩敬文十年来对民俗学努力推进的精神，是一贯而渐人于坚决固定的领域了！

8. 其他如广州、香港、上海、北平各地具有同样的民俗刊物出现。总之，十年来中国民俗学运动，统计各地 10 余团体，

① 参阅韦承祖《民俗学传习班第一期经过记略》，《民俗》23~24 期。

刊物达 10 余种，丛书凡 200 种，及北新、开明、世界、商务、中华诸书局出版的民俗学书本，又正如春笋怒发的结果，我们不能不说一句，多是直接或间接与中大民俗学会有关联的吧。

五 民俗学会出版物目录总介绍

去年秋末，我由欧返国，任职中大，教授人类学、考古学与民俗学诸课。觉得去国 4 年后，现在回来再检阅本会出版的丛书与周刊的材料，尝忆起当日民俗学会开始播种的一般同人的融洽，每起恋念！《民俗周刊》已停顿 3 年了，安可不设法恢复乎？我一方面想唤起中大同学对民俗学的注意，继续向前的研求精神；一方面又想召集一般曾在民俗园地里做过开掘工作的老农夫，再加一致的联络。因而自分定类别，请文科研究所助理员朱舜蓀女士把从前发表的材料抄别起来。以下分为民间文艺、民俗、民俗丛书三类，阅者检查录目，便可知吾会过去的一种工作报告也。

（原载《民俗》季刊第 1 卷第 1 期，1936.9.15）

◎ 潘光旦 吴文藻 杨成志

中国民俗学十二年远景规划

——潘光旦、吴文藻、杨成志集体建议

潘光旦（1901～1967），男，江苏宝山人。著名社会学家。曾任国立西南联合大学教授、教务长，清华大学教授兼图书馆馆长和中央民族学院教授。代表作有《中国伶人血缘之研究》等。

吴文藻（1901～1985），男，江苏江阴人。著名社会学家。曾任燕京大学、中央民族学院教授。中国社会学会、中国民族学会、中国人类学会顾问。主要学术论文有《功能派社会人类学的由来与现状》、《现代社区研究的意义和功用》等。

杨成志（1902～1991），男，广东海丰人。著名民族学家、民俗学家和人类学家，中山大学教授、中央民族大学教授兼文物室主任，中国民俗学会副理事长。中山大学民俗学运动的重要组织者。代表作有《罗罗族巫师及其经典》、《人类科学论集》、《海南岛苗黎调查》等。

我国历史悠久，文化源远流长，为世界古文明国家之一。

同时也是民俗学发生发展的摇篮地。仅就古籍，如：《尚书》、《易经》、《礼记》、《山海经》、《禹贡》、《诗经》、《史记》、《汉书》、《风俗通》等以及历代王朝的史乘和全国各地区各朝代的地方志中保存着世无伦比的大量有关民俗学的珍贵资料，正等待我们去整理和研究。

根据古籍记载：“礼，履也，因人所践履，定其法式。大如冠婚丧祭，小如视听言动，皆有其节文也。”“俗者习也，上所化曰风，下所习曰俗”（《周礼》），凡民函五常之性，如其刚柔缓急，声音不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗”（《汉书·地理志》），应劭《风俗通》说：“为政之道，要改风正俗，最其上也。”黄遵宪论及礼仪时说：“古先哲王知其然也，故于习之善者导之，其可者因之；有弊者严禁以防之，败坏者设法以救之，秉国钧者其念之哉”（见《日本国志·礼俗志》）。

上述对民俗的定义、性质、内容和作用总说一句，简直是人类社会生活的现实反映。

现代国际民俗学的研究，开始于德国格林两兄弟（Grimm J. L. K., 1785~1863; Grimm W. K., 1786~1859）关于德国歌谣故事和条顿族神话学的研究。

民俗学一词在日耳曼的德奥叫做“民间学”（Volkskunde），拉丁语系的法、比、西、葡、意等国叫做“民间传统”（tradition populace），在盎格鲁撒克逊的英、美、加叫做“民俗学”（Folklore），“Folk”是“民间”，“lore”是“学识”，是1846年英国汤姆士首先提出的“民间学问”或“人民的学识”。其间尚有英、美、法、德的不同称呼，如“残余物的研究”；“传统信仰和习俗的现实”；“民间传统的口头文学”；“文明国家民间传统文化科学”；“风俗习惯礼仪道德等社会价值的研究”；“民族共同生活形态的现实学问”……说法。

我国民俗学研究始于“五四”时期北京大学的“歌谣”搜集，同时又有风俗会的发起。自1926年中山大学组成“民俗学会”，举办民俗学讲习班，设立“民俗物品陈列室”，以及出版《民俗》周刊、季刊和民俗、民族丛书多种。是民俗学发展扩大时期。新中国的“民间文艺研究会”发刊《民间文学》以及刊印关于歌谣、故事、传说等专集，成绩也很大。

现在我们提出“中国民俗学十二年远景规则”，其目的在促进扩大民俗学的纵横研究，希冀直接和间接地有利于社会主义文化建设。

下面是搜集整理古文献和汇编民俗丛书的具体规划：

(一) 古文献目录表^①

著作名称	作者
汉以前 《楚辞》	屈原
《禽经》	师旷
汉 《淮南万毕术》	刘安
《青鸟先生葬经》	青鸟子
《风俗通义》	应劭
《史记》：《封禅书》、《龟策列传》、《日者列传》	司马迁
晋 《陈留风俗传》	江微
《阳羨风土记》	周处
《搜神记》	干宝

^① 此表原为表格，在“著作名称”与“作者”两项之间有“翻译或整理”、“需要多少和什么样的专家参加此项工作”、“现有基础”等三项。因这三项无具体内容，故从略。

		续 表
著 作 名 称	作 者	
《搜神后记》	陶 潜	
梁 《荆楚岁时记》	宗 懔	
北魏 《齐民要术》	贾思勰	
唐 《秦中岁时记》	李 淳	
《五木经》	李 翱	
《岁华纪闻》	韩 鄂	
《南楚新闻》	尉迟枢	
《茶经》	陆 羽	
《膳夫经手录》	杨 晔	
宋 《古局象棋图》	司马光	
《打马图》	李清照	
《投壶新格》	司马光	
《溪蛮丛笑》	朱 辅	
《糖霜谱》	洪 遵	
《墨经》	晁贯之	
《酒谱》	窦 苹	
《物类相感志》	苏 轼	
《文房四谱》	苏易简	
《二礼图》	聂崇义	
《洛阳牡丹记》	欧阳修	
其他古典 《三教源流搜神大全》		
《宅经》		
《梦书》		
《广群芳谱》		

		续 表
著 作 名 称	作 者	
	《皇清职贡图》	
	《仪礼》	
	《范村梅谱》 《范村菊谱》	范成大
前蜀	《录异记》	杜光庭
元	《饮膳正要》	忽思慧
明	《园冶》	计 成
	《武陵竞渡略》	杨嗣昌
	《六代小舞谱》	朱载堉
	《帝京景物略》	刘 侗
	《三才图会》	王 圻
清	《清嘉录》	顾 禄
	《五礼通考》	秦蕙田
	《粤风》	李调元
	《勇庐闲话》	赵之谦
	《古谣谚》	杜文澜
	《山海经》	
	《尚书》	
	《易经》	
	《诗经》	
	《四时月令》	
	廿四史：《祥曦志》、《五行志》	
	礼书：《舆服志》	
	《礼记·月令篇》	
	各地风土记	

(二) 搜集、整理、编纂、出版各种资料计划一览表①

项 目	主要采取什么措施
二十五史中关于民俗的资料의整理和编纂	建议成立民俗资料图书馆、民俗征集机构、翻译机构（由中国科学院或各地图书馆统一规划）
由古代类书中搜集有关民俗的材料	
由各地方志中辑录有关民俗的材料	
由各族著作中辑录有关民俗的资料	
搜集重要的杂志论文可印为资料	

(三) 民俗丛书汇编②

专门著作名称	卷数和预计字数（万）
中国古代民俗简史	20
中国近代民俗简史	10
现代中国民俗调查与研究	10
民俗学简史	10
民俗学概论	15
中国民俗志	100（多卷本）
中国各族民俗志略	5～10
民间会社的研究	20
牧民风俗习惯研究	10
渔民的风俗习惯研究	10
历代服饰的研究（加图谱）	
中国烹调资料与方法（附图）	10

① 原表还列有“执行单位”（包括负责单位和参加单位），“预计需要多少人力，其中需要多少和什么样的专家”、“达到目标”、“完成期限和步骤”和“备考”等五项，因无具体内容，故从略。

② 原表中还列有“主要内容”、“执行单位”（包括负责单位和参加单位），“供什么程度的人读”和“完成期限”（包括初稿和定稿）等四项，因无具体内容，故从略。

续 表

专门著作名称	卷数和预计字数(万)
有关茶烟酒惯俗的研究	20
居住的民俗研究	20
交通工具船车桥梁等民俗的研究	20
民间医药的研究	20
生育与成年礼的民俗研究	15
婚姻风俗与仪式的研究	15
有关妇女地位的民俗批判	10
丧葬祭的研究	20
生肖研究	5
年画的来源与发展的研究	
民间绘画的研究	
民间雕塑的研究(如木刻、竹刻、剪纸等)	
民间音乐与乐器的研究	
歌谣的研究	
谜语的研究	
谚语的研究	
民间舞蹈的研究	
民间戏曲与地方戏的研究	
民间的牌艺(带图谱)	5
民间的棋艺(带图谱)	5
民间的竞技(插图)	5
民间杂技(插图,包括徒手的或带工具和利用动物如赛马斗牛)	10
儿童玩具与游戏(带图)	10
节令与农业生产关系的研究	30
民间防火救荒的知识与活动的研究	20

续 表

专门著作名称	卷数和预计字数（万）
关于一般神鬼的崇拜：	10
1. 自然崇拜，如研究天地日月等	10
2. 动植物的精灵崇拜，如树神、四灵等	10
3. 祖先崇拜	10
4. 人神的崇拜，如关、岳、金龙、四天王等	10
5. 家宅神的研究，如门、井、灶神等	10
6. 杂神的研究，如五通、五显、五圣、五谷、泰山石敢当等	10
7. 各种行业祖神的研究，如鲁班等	10
族内起源与发展的人神传说故事，如盘古、伏羲、女娲、嫫毼、竹王、孟获、蚩尤等	20
五福二多的研究	10
民间的占卜、相术、风水、巫师与巫术的研究	20
仙佛的研究	20
首都现代民俗研究	

1956 年冬

（原载《杨成志民俗学译述与研究》，高等教育出版社，1989）

◎ 顾颉刚 等

建立民俗学及有关 研究机构的倡议书

民俗学是人文科学的一个部门。在今天，世界上许多文化、科学比较发达的国家，大都已经建立起这门科学；有些国家，这方面还有着相当高度的发展。

我国“五四”运动以后，北京大学和中山大学等，在这方面先后都做了些工作，取得了一定的成绩（虽然学术观点还不是马克思主义的）。全国解放以后，这门科学的某些部门，有一定活动和成就，例如民间文学、民间艺术等的搜集和探究，好些兄弟民族的风俗、习惯的记录或研究。但是，民俗志、民俗史等作为一种系统的学问，却没有被提到编集、研究、出版的日程上来，更不要说概括的专门理论研究的出现了。

我们的国家，是有三千年以上文字记录的历史的国家，是拥有几亿人口的、多民族的国家，是在今天的世界上具有优越的社会、政治制度的国家。难道我们可以没有一部比较像样的民俗志和民俗史著作吗？难道我们可以没有一些足以列入世界这门科学书库的专门论著吗？目前，我们这种荒凉的景况，是不应再忍耐下去的！现状非迅速打破不可！

现在正是我们应该起来填补这个科学的空白点的时刻了！而要这样做，我们是具有相当条件的。

首先，关于指导原理和方针。

我们有马列主义和毛泽东思想的卓越理论，我们有党中央的英明领导和正确的文化科学政策，这是我们一切文化、科学能够取得胜利的基本保证，也是我们的民俗学研究能够取得胜利的基本保证！

其次，关于资料方面。

对于这门人文科学的建立和推进，在资料方面，不管是历史的或现在的，我们都很丰富；有的资料还是十分宝贵的。

从周、秦以来的文献上，保存了极丰富的民俗史和民俗学研究的资料。有数以百计的这方面的专门记录，而散布在浩如烟海的经、史、子、集里的材料，更是计算不清。这是我们这方面的编纂、研究的一个史料宝库。“五四”新文化运动以后，北大的歌谣研究会、风俗调查会、中大的民俗学会、杭州的中国民俗学会等机关所收集、刊行的许多记录资料，以及当时学者们对某些问题所进行的探究成果，都足以供我们现在去批判地抉择、吸取，使之为这门科学的建设和发展服务。

更重要的资料来源，当然是在现代。我国历史悠久，民族众多，在长期发展过程中，又融合了许多原来各自独立的民族文化，因此，在风俗、习惯及民间文学、艺术等方面，是丰富而又多彩的。由于社会发展的不平衡，历史上各个不同时期的风俗、习惯等，直到现代还在某些方面被保存着。例如原始社会母权时代的某些风俗遗迹，还可以在我们现代某种婚姻制度、礼俗或活着的语言上找出来。这不但在专门的民俗史上，就在普通的历史或社会文化史上也是重要的资料。此外，在过去各民族间文化的相互关系史上，不但可以从我们现代保存的社会风俗、习惯中找出国内过去各民族这方面一些固有的成分，还可以找出我们和许多周围民族这方面交互影响的痕迹。这种民俗史资料，也是非常宝贵的。

我们现在正处在社会形态大转变的重要时期。随着财产所

有制的根本变化，以及政治制度、人们的社会关系等的巨大变化，社会上的风俗、习惯等以及相应的观念、思想和感情，都正在或迅速或迟缓地变化着。传统的风俗、习惯等消灭或变形了，新的风俗、习惯等在产生、发展着。这里，明显地呈现出民俗这种上层建筑的巨大变化的痕迹。毫不夸张地说，这是历史性的变化迹象！它对于民俗史、民俗学等探索者提供了何等珍贵的考察资料！

像上面所说，我们的国家，今天对于民俗学的研究，不仅拥有极丰富的资料，而且还提供了极为难得的民俗变化规律的观察条件。我们没有理由放弃这种使科学发展的大好机会！

也许有的同志要问：这门科学的建立和推进，到底有什么意义和作用（特别是现实的作用）呢？我们认为：它的建立，首先自然是为了扩大和充实我国人民对过去和现在这方面的社会生活的认识——建立在科学基础上的认识。同时，也为了给世界人文科学增添一些这方面的成果。世界的学术宝库，是由各民族的科学成果汇集而成的。

此外，还有两点更现实的作用：

一、我们党和政府，经常号召人民要“移风易俗”。这是历史转换时期我国人民的一项重要任务。为完成这项任务，民俗学是可以尽一份力量的。民俗研究者能够告诉大家：一般和某些特殊民俗是怎样形成和发展的？它是怎样随着社会形态的变迁而或速或慢地变迁的？它的存在和变化有什么社会意义？……这种科学知识，可以给与改变风俗的活动以理论的根据，也可以使人们更能自觉地适应这种改革。

二、我们现在是社会主义的大国，第三世界和第二世界的广大进步人民，都在睁眼注视着我们。他们迫切需要了解我国社会的历史和现状。我们如果能够向他们提供一些关于本国民俗志和民俗史的著作——科学性较高而又写得引人入胜的著作，

那么，不但可以增加各国人民对于我国的理解，还可以赢得他们更多的同情。这是一种有效的国际宣传，也是民俗学的一种现实作用。

关于研究机构问题。

这方面，我们现在缺乏基础，必须从“筑墙基”开始。在规模和名称上，最好能够成立一个民俗学研究所，但是，从目前各方面的条件看，似可以先成立一个研究组——民俗学研究组。这个组，暂时可以附设在社会科学院的某些研究所（例如社会学研究所、民族研究所、历史研究所）。或者成立一个独立的学会。有了机构，搜集、编纂、研究等工作，就可以有计划地顺利进行。这是关键的步骤。

再，关于研究人员问题。

这方面根本上也需要从新搞起。可以先挑选一些对人文科学有一定兴趣和基础知识的人员，在学习和实践工作过程中给以锻炼、培养，使逐渐成为合格的研究人员。“五四”以后，曾经在这门科学方面进行过工作，或者向来对这门科学很关心，现在又愿意有所尽力的老一辈的学者，眼前还有一些。他们虽不能说是有什么“识途老马”，但是，多少也可以充当备询问的“刍蕘”。

文艺界的同志们！

民俗学不但是我们必须建立的一种人文科学，而且我们也具备了建立它的一定条件。去年秋间，社会科学院领导同志宣布的我国今后社会科学研究规划的草案里，已经把这门科学郑重地列为研究对象之一。这是一个福音！关于这门科学的必需建立和专门机构的创设问题，去年夏间，我们曾经向社会科学院领导同志上过建议书，并蒙予以赞许。但是，这种学问专门机构的建立和科学研究的计划、推进，需要广大学艺界同志的

赞成和实际帮助。因此，我们今天诚恳地向大家呼吁，希望得到大家的热烈响应。使我国中断了多年的这门科学，能够在新的社会基础上迅速发荣滋长，为今后提高民族科学文化的庄严任务，作出它应有的贡献。

顾颉刚（历史研究所研究员）

白寿彝（北京师范大学历史系教授）

容肇祖（哲学研究所研究员）

杨 堃（中央民族研究所研究员）

杨成志（中央民族学院教授）

罗致平（民族研究所研究员）

钟敬文（北京师范大学中文系教授）

一九七九年十一月一日

（中国民间文学工作者第二次代表大会印发）

（原载中国民俗学会筹委会编《会刊》，1982年12月）

在群众自发状态的改旧编新面前^①

张弘（1932～1993），男，吉林辉南人。吉林省社会科学院文学研究所副研究员，代表作《民间文学改旧编新论》。

社会主义社会完全需要也完全可能开展世界第一流的民间文学工作，创造世界第一流的民间文学。能不能把这种客观需

① 张弘同志对改旧编新问题的研究始于1959年，1965年发表了他的这篇论文《在群众自发状态的改旧编新面前》（吉林省《民间文学丛刊》1965年第一期），1978年这篇论文经修改又在《社会科学战线》公开发表。此后，张弘又发表了一系列相关文章，遂引发了一场旷日持久的关于民间文学改旧编新问题的大讨论。参与这场大讨论的主要文章有：乌丙安《略谈民间文学的继承与创新——“改旧编新”论质疑》（《民间文学》1980年11期）、段宝林《何谓“文物主义”——“改旧编新”论的实质是什么》（《民间文学》1980年11期）、张紫晨《对“改旧编新”论的几点看法》（《民间文学》1980年1期）、李景江《民间文学的“旧”与新——再论张弘同志的“改旧编新”》（《民间文学》1980年12期）、贺嘉《改与编——也谈民间文学的“改旧编新”》（《民间文学》1980年12期）、傅信《评张弘同志的规律观》（《民间文学》1981年2期）、钟敬文《关于故事记录的忠实性问题》（《山茶》1981年2期）、民间文学编辑部《关于“改旧编新”问题的讨论》（《民间文学》1981年3期）、刘守华《试析“改旧”》（《民间文学》1981年6期）、贾芝《关于社会主义时期民间文学工作的方针问题——兼评张弘同志的“改旧编新”论》（《民间文学》1981年7期）等。——本丛书编者注

要和可能变为现实，关键全在于我们主观上能不能正确认识和正确对待民间文学。

正确对待民间文学的关键在于正确对待民间文学的主人——人民群众，特别是正确对待人民群众中由民间歌手、民间艺人、民间故事家组成的民间文艺队伍以及他们的民间文艺活动。《黄泥岗群众自发改旧的调查报告》和大量事实证明：群众中早已存在一种少数人是自觉的、多数人在不同程度上是自发的、在流传中在口头上对传统民间文学作品进行着取其精华、弃其糟粕的批判继承的整旧活动；《那尔轰群众自发编新的调查报告》和大量事实证明：群众中也早已存在一种少数人是自觉的、多数人在不同程度上是自发的、在流传中、在口头上把在新民主主义革命时期和社会主义革命与社会主义建设时期出现的大量的英模事迹、好人好事、坏人坏事慢慢转化为各种形式的新民间文学作品的创新活动。这两种活动可以概括为群众在流传中在口头上进行着基本上还处于自发状态的“整旧创新”活动，为便于群众接受，我们把它通俗化为“改旧编新”活动。这是民间文学领域中存在的基本事实，也是具有重大理论意义与实践意义的基本事实。我们的全部问题都集中在如何正确认识和正确对待这个基本事实之中。

毛泽东同志说：“我们是马克思主义者，马克思主义叫我们看问题不要从抽象的定义出发，而要从客观存在的事实出发，从分析这些事实中找出方针、政策、办法来。”^①我们必须把群众中早已出现的基本上还处于自发状态的改旧编新活动作为民间文学领域中的一个课题来研究，弄清它是怎样出现的，它的本质是什么？它在民间文学发展中有什么作用 and 意义？我们

① 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》。

应当怎样对待它？弄清它的过去、现在和未来，从中找出规律性的东西，促进社会主义时代民间文学的发展和繁荣。

适应时代的需要群众在流传中在口头上改旧 编新是民间文学的发展规律

毛泽东同志说：“新陈代谢是宇宙间普遍的永远不可抵抗的规律。依事物本身的性质和条件，经过不同的飞跃形式，一事物转化为他事物，就是新陈代谢的过程。”^①“世界上总是这样以新的代替旧的，总是这样新陈代谢、除旧布新或推陈出新的。”^②民间文学是怎样依“本身的性质和条件”体现推陈出新这个普遍规律去实现自己的发展呢？这是摆在我们面前的一个重大课题。

中华人民共和国的成立，标志着我国社会主义历史阶段的开始。无产阶级要求民间文学为社会主义服务。恩格斯说：“我们还有权利要求民间故事书应该符合自己的时代，否则它就不成其民间故事书了。”^③从历史上传承下来的民间文学的现状怎样呢？能不能满足这些“合理的要求”呢？毛泽东同志说：“无产阶级对于过去时代的文学艺术作品，也必须首先检查它们对待人民的态度如何，在历史上有无进步意义，而分别采取不同态度。”^④现在，我们就遵循恩格斯和毛主席的教导，用这些要求和原则来考察一下民间文学的现状吧。当前，民间文学在民间正在形成着大量的各种形式的与社会主义时代的要求相符合的新作品，但是，大多数还是半成品，还处于萌芽状态，在民

① 毛泽东：《矛盾论》。

② 毛泽东：《矛盾论》。

③ 恩格斯：《德国的民间故事书》，载《马克思恩格斯论艺术》第四卷。

④ 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》。

间文学作品中占绝对优势的还是传统作品。这些传统作品的面貌怎样呢？据我们在黄泥岗的调查表明：在民间故事中有反映过去阶级斗争的作品；有反抗邪恶，赞美劳动，反映过去人民的理想和愿望，对今天的群众有益的作品；有精华和糟粕掺杂的作品；也有宣扬迷信、诲淫诲盗的糟粕。这四种作品比较起来，后两种竟占多数。这样的民间文学不能满足社会主义时代向它提出的要求，其中的糟粕同社会主义时代的要求之间出现了尖锐的矛盾。这个矛盾不能不引起我们严重注意，但亦不必过分紧张，因为从民间文学的发展过程来看，这个矛盾并不是我们这个时代所独有的。恩格斯曾经在他所处的时代，从当时人民的斗争要求出发，用他所讲过的那些“要求”和“原则”，对从封建社会遗留下来的民间文学作品做过全面“考察”。他的“考察”结论是这样的：

如果整个地考察所有这些书，并且根据开头所提出的那些原则来加以评价，那么很明显，它们只是在一个方面满足了这些要求，因为其中有许多诗和机智，而且大体在形式上也能为根本没有受过教育的人所了解；但是从另一方面来看，这些书却根本不能使我们满意。它们中间有一些显示出了和我们的要求相反的性质，另一些只是部分地满足这些要求。既然它们是中世纪的产物，当然它们同我们的时代向它们提出的特殊目的是完全背道而驰的。因此，不管这一文学部门表面上多么丰富，不管基克和葛列斯怎样大肆鼓吹，它们还有很多地方不能令人满意，但是将来总有一天会弥补上这个缺陷，这是另一个问题，我现在不回来了。^①

① 恩格斯：《德国的民间故事书》，载《马克思恩格斯论艺术》第四卷。

可见，在恩格斯所处的时代，也存在这个民间文学的现状不能满足时代要求的矛盾。其实，自民间文学产生以来，在它全部发展过程中所经过的每一种社会形态，在它整个发展的“长过程”中的每一“阶段”，都存在这个矛盾。正是这一系列的矛盾，推动着民间文学的发展。

民间文学是怎样在解决这一系列矛盾的过程中向前发展的呢？民间文学所具有的独特的发展过程是由它的本质和个性决定的。民间文学是一定的社会生活在人民群众头脑里的反映的产物，它是人民群众自己创作、自己用来教育自己、娱乐自己、打击敌人的工具，这是它的本质。民间文学还有几个显著的特点：一是在人民的记忆中保存；二是在群众口头上流传；三是渐进的群众集体口头创作；这又是它独特的个性。这种本质和个性决定了民间文学的发展必然采取的、惟一可能采取的形式就是群众在流传中在口头上进行集体的改旧编新。这种改旧编新的大体过程，可做如下概述：当历史进入一个新的时代、特别是进入一个新的社会形态的时候，新时代里的新群众怀着在新的斗争里产生的新认识、新理想、新愿望、新要求来检查旧作品。这些往昔的作品从艺术上看，即从一方面看，它“满足了这些要求”，但是从思想上看，即“从另一方面来看，这些书却根本不能使我们满意”而呈现一定矛盾。这是传统作品与发展着的需要之间的矛盾。在这种情况下，群众就必然以对待人民的态度如何、艺术上水平高低两项标准，也就是以恩格斯所说的那些“原则”对传统作品进行重新“鉴别”，重新改造。第一，对那些“显示出了和我们的要求相反的性质”、“同我们的时代向他们提出的特殊目的是完全背道而驰的”作品，就必然被逐渐舍弃，这些作品也就逐渐消逝，形成民间文学发展中的

自然淘汰。所以，民间文学每日每时都有作品在逐渐消逝着^①，这是民间文学的“活”的第一种表现。第二，对那些“只是部分地满足这些要求”的作品，则必加以改造。由于民间文学作品始终存在于群众活的头脑之中，始终流传在群众口头之上，这就给这种改造提供了充分的可能。这种改造既能使这些作品永远能在某种程度上适应新的需要而得以长存，又能使它在不断的被改造中成为珍品。第一篇优秀的民间文学传统作品都经历了这种由简到繁、由粗到精的发展过程，都是群众一代一代用接力赛的方式创作的。在那些巨型的传统作品身上往往或深或浅的留下不同时代的烙印。这些被改造过的旧作品，能在一定程度上满足新时代的需要而成为各时代民间文学的一个组成部分。所以，民间文学每日每时都有些作品在被逐渐改造着，这是民间文学的“活”的第二种表现。第三，对那些基本满意的传统作品，则每日每时都在加工提高着，这是民间文学的“活”的第三种表现。第四，被改造的传统作品还不能完全满足新时代里新群众在新的斗争中产生的新需要，他们就必然根据新的一定的社会生活进行新的创造，把自己在新的斗争中产生的英雄事迹化为各种形式的民间文学作品，以“弥补上这个缺陷”。这些作品都是特定时代、特定斗争的直接产物，是各时代民间文学中最具有时代特点的组成部分。所以，民间文学每日每时都有新的作品在逐渐产生着，这是民间文学的“活”的第四种表现。总之，民间文学每日每时都有作品在逐渐加工提高着，都有新的作品在逐渐产生着，都有半好半坏的作品在逐渐

① 民间文学过去是自发发展的。因此，在已经失传的作品中就有合理的失传与不合理的失传之分，这种现象至今犹存；我们对它的态度应当是：一、促进合理的失传，阻止不合理的失传；二、合理的失传力争做到只在民间失传而不在档案室失传；三、力争重要作品不绝对失传。

改造着，都有糟粕和某些即兴作品在逐渐消逝着，这就是活的民间文学的具体形态，这是群众每日每时都在改旧编新的结果。被改造过的传统作品和新创作的作品两个部分基本上满足了新时代的“要求”，这才产生了与自己的时代基本上相“符合”的各时代的民间文学。

由此可见，每个时代的民间文学都是适应时代的需要由群众在改旧编新的过程中创造的。民间文学就是这样跨过一个时代又一个时代，每个时代都有所继承又都有所创造，即使各个时代的民间文学都有自己的特点而形成民间文学史上独特的一段，又使各个阶段之间有着继承和发展的“血缘”关系而构成与社会的发展相适应的整个民间文学史。从这个意义上来说，民间文学史就是一部处在不同时代的群众各从自己时代的需要出发、在流传中在口头上不断进行改旧编新的历史。所以我们说，群众适应时代的需要在流传中在口头上改旧编新，就是民间文学的发展规律。

推陈出新是万物共同的发展规律，改旧编新是民间文学的发展规律。改旧编新是推陈出新在民间文学领域里的具体化，改旧编新以自己鲜明的个性丰富着推陈出新这个普遍规律。

当前群众中存在的基本上还处于自发状态的改旧编新活动的实质是什么？答曰：它是民间文学改旧编新的发展规律与社会主义时代相结合的必然产物，是这个规律在现实中起作用的表现，是基本上还处于规律支配群众的状态的反映，是社会主义时代活的民间文学的具体形态。它是我们民间文学领域里具体坚持党的“为社会主义服务，为人民服务”的文艺方向的理论依据。

当前群众中存在的基本上还处于自发状态的改旧编新活动有什么作用和意义？答曰：它是社会主义时代民间文学的主人正在创造着社会主义时代的民间文学，只不过这种创作基本上

还处于自发状态而已。它是我们在民间文学领域里具体贯彻执行党的“百花齐放，推陈出新，洋为中用，古为今用”的文艺方针的现实依据和群众基础。

全部问题就在于我们如何在理论上正确认识它，如何在实践中正确对待它。

指导群众改旧编新，自觉地建设 社会主义时期的民间文学

民间文学是由群众适应时代的需要在流传中在口头上进行集体的改旧编新的规律支配之下发展的。但这种发展在不同的时代不同的历史条件下又具有不同的特点。如果说在过去所有的社会形态里，群众的改旧编新活动都是“它被正好应该由它支配的对象所支配”^①的产物，如果说过去所有时代的民间文学都是在改旧编新的规律支配之下自发形成的，都是规律支配人的结果，那么当代群众中存在的基本上处于自发状态的改旧编新活动就必须提高为自觉的改旧编新活动，社会主义时代的民间文学就必须在掌握这一规律的情况下自觉地去建设。这又是我们这个时代所独具的特点。这个特点是由三个条件决定的。

第一个条件是新社会，即社会主义社会。“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂。”^②在社会主义社会，民间文学中的糟粕与社会主义社会的需要之间的矛盾的内容已变为无产阶级的意识形态与资产阶级和一切剥削阶级意识形态之间的矛盾，变为先进与落后、革命与反动、正确

① 恩格斯：《反杜林论》。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》。

与谬误之间的矛盾。这种矛盾比以往任何社会都更尖锐、更激烈，随之而来的是群众的改旧编新也必然比以往任何社会都更加迅猛、更加强烈。《黄泥岗群众自发改旧调查报告》中所列，在群众中在民间故事家中对传统作品不同态度的产生、全盘否定者的出现，就是这个矛盾的反映。“文化大革命”给民间文学带来的大灾难，正是这个矛盾被“四人帮”利用的结果。对这种矛盾，如引导得好，群众的改旧编新走上自觉的轨道，民间文学就能健康发展，就能更好地为社会主义服务；否则，必在群众中出现混乱状态，精华不能取，糟粕不能弃，旧的不能改造，新的难于产生，势必既危害社会主义社会又损害民间文学本身。因此，社会主义时代群众的改旧编新活动比以往任何时代都更需要坚强的领导。

第二个条件是新群众，在社会主义社会里，工人和农民已成为国家的主人。他们在共产党的领导下，在社会主义革命和社会主义建设的过程中，提高着自己的共产主义觉悟。在这样的群众中出现的自发的革命运动本身就更强烈地要求、更便于提高为自觉的运动。如何认识群众中出现的基本上处于自发状态的改旧编新活动，列宁关于共产主义者应如何认识和对待自发性问题的科学论断，给了我们一把钥匙，我们必须掌握住两个要点。首先，我们要像列宁教导的那样，“必须善于指出自发运动的危险和缺点”^①。以“改旧”而论，群众中对传统作品的认识差异很大，有守旧者又有否定者，各行其是，呈现一种混乱状态。这两种态度因受社会上不同的政治形势的影响又互有消长。否定者长期占优势会造成大量的不合理的失传，守旧者长期占优势又会造成流毒的危险。以“编新”而论，群众认识不齐，行动不一，形成新作品缓慢，易于造成大量可歌可泣的英雄

① 列宁：《同经济主义的拥护者商榷》。

事迹失传的危险。我们绝不能允许这种混乱局面永远继续下去。其次，我们要像列宁教导的那样还必须看到这种自发运动本身“实质上正是自觉性的萌芽状态。”（加重号是原有的，下同——引者注）^① 这种“群众的自发高潮愈增长，运动愈扩大，对于社会民主党在理论、政治和组织工作方面表现巨大的自觉性的要求也就愈会无比迅速地增长起来。”^② 我们在两次调查三次实验中已经看到群众中有些人已经自觉，有些人的认识已达到了由自发变自觉的临界点，用群众的话来说已经达到“一捅就破”、“一点就透”的程度，真可谓万事俱备，只待领导和提倡了。

第三个条件，也是起决定作用的条件是新领导，即用马列主义、毛泽东思想武装起来的共产党必然通过在其领导下的民间文学工作者队伍去实现这种领导。我们党早已提出“百花齐放、推陈出新、古为今用、洋为中用”的文艺方针去实现这种领导。伟大导师列宁要求我们“必须善于把自发性提高到自觉性”^③。“我们是共产党人，我们决不可以袖手旁观，听任混乱的局面随意发展下去。我们必须完全有计划地去领导这个发展过程，去形成它的后果。”^④ 这就是共产党人必须担负起来的历史使命。民间文学工作者必须在党的领导下冲破单纯资料观点或文物主义观点的束缚，发扬革命主动精神，勇敢地把这副重担挑起来。

这三个条件的结合，就决定当前群众中出现的基本上处于自发状态的改旧编新活动具有同以往时代的改旧编新活动完全不同的特点：过去群众自发状态的改旧编新活动是形成各时代的民间文学的惟一途径，现在基本上处于自发状态的改旧编新

① 列宁：《怎么办？》。

② 列宁：《怎么办？》。

③ 列宁：《同经济主义的拥护者商榷》

④ 蔡特金：《回忆列宁》。

活动则是自觉的前奏。在这种情况下，群众改旧编新活动能不能由自发提高为自觉的关键，就在于民间文学工作者在群众中早已出现的基本上还处于自发状态的改旧编新面前采取什么态度：是走在前边去领导它呢，还是站在对面，因为它破坏了“古代民间原来流传的作品”^①或“人民群众自己过去的作品”^②的所谓“本来面目”而去反对它呢？是把自发提高为自觉呢，还是跟在后边去洋洋得意地崇拜自发性呢？每一个民间文学工作者都应当认真地想想这个问题。

革命的民间文学工作者应当发扬革命的主动精神，敢于去承担历史交给我们的任务：走在自发运动的前边，把自发提高为自觉，领导群众改旧编新，自觉地建设社会主义时代的民间文学。

这个任务，只有无产阶级才能提出来。历史上各个剥削阶级对待民间文学的态度有一个显著的共同点：既站在对面去仇视它、镇压它，又跟在民间文学实际发展的后边去歪曲它、利用它。我们则相反，既热爱它、支持它，又走在民间文学实际发展的前边去领导它、扶植它，使它推陈出新，健康发展，为社会主义服务。这种民间文学工作是古往今来最自觉、最先进、最有效、最有前途的民间文学工作。天地广阔，大有可为，是当今世界上第一流的民间文学工作。

这种民间文学工作应该做些什么呢？把基本上还处于自发状态的改旧编新提高为自觉的改旧编新的关键在于使群众自发的改旧编新活动同马列主义、毛泽东思想关于文化遗产的原理、关于民间文艺的原理相结合，用党的“推陈出新，古为今用”的方针武装群众，把执行党的文艺方针变成广大民间歌手、民间艺人、民间故事家的自觉行动。这是整个民间文学工作的基

① 贾芝：《谈各民族民间文学搜集整理问题》。

② 贾芝：《贾芝同志的复信》，载《民间文学》1962年第4期。

础和灵魂。这种工作做得越好，群众自觉的改旧编新活动的发展就越健康、越有成效。

群众自觉的改旧编新活动的基本形式可能是：以党为领导，以流传为基础，以思想进步有创作能力的民间故事家、民间歌手、民间艺人为骨干的能编者编，能改者改，能讲者讲，能听者听，在流传中改旧编新，在改旧编新中流传的渐进的群众集体口头创作。这里贯穿着先进与落后、正确与谬误、真与假、善与恶、美与丑的斗争。这种斗争贯穿于改旧编新的每一个地方，贯穿于改旧编新的每一种形式，是普遍存在的。共产党的正确领导是改旧编新的社会主义方向的保证。

群众自觉的改旧编新活动需要民间文学工作者去辅导；民间文学工作者又必须虚心向群众学习，变立场、变思想、变感情、变艺术爱好；既当先生，又当学生；当好学生，才能当好先生。民间文学工作者对群众的改旧编新活动进行辅导的基本方法是“搜集——整理——推广”。民间文学工作者的“搜集——整理——推广”是在群众自觉改旧编新的基础上的“搜集——整理——推广”；群众自觉的改旧编新是在民间文学工作者的“搜集——整理——推广”指导下的改旧编新；群众自觉的改旧编新是在民间文学工作者不断地“搜集——整理——推广”指导下活而不太乱地向社会主义方向发展。

选几个有代表性的地区开辟实验基地，“种”几块引导群众自觉改旧编新的“实验田”，搞点对比实验，三五年搜一次，进行对比研究，取得经验，指导全盘，推动群众性的改旧编新活动的发展。

这种有领导的群众自觉的改旧编新活动经过一个历史时期的努力，将形成一个伟大的“后果”：第一，庞大的难以数计的民间文学遗产将在群众的改旧活动中，由群众自己动手，在民间就地完成批判继承工作，精华将被发扬，糟粕将被淘汰，半好半坏的作品将被改造，民间文学的传统作品将以新的面貌流

传于群众中；第二，大量的新民间文学作品将在群众编新活动中，在民间由群众自己动手创作出来。群众讲述社会主义革命和社会主义建设，将形成一部以民间文学作品组成的当代英雄谱；讲述革命史，老一代无产阶级革命家和无数革命先烈的英雄事迹将逐渐化为各种形式的民间文学作品而永远活在人们心中，流传在人们嘴上，一代一代的传下去，成为用共产主义思想教育后代的革命传家宝。它既是群众为老一代无产阶级革命家和无数革命先烈与当代英模树立的一座无形的但是最伟大的纪念碑，又是为后代创编的一部进行共产主义教育和革命传统教育的伟大的革命教科书。这部伟大的教科书在民间流传起来，将使全国成为一所传授革命的大学校。这些新作品，不是凭空出现的；它是民间文学传统的新发展。这些新作品在形式上，在艺术上扎根于民间文学的传统之中，为人民所喜闻乐见；在内容上歌颂无产阶级英雄人物，宣传共产主义思想。它既有继承又有发展，是继承与发展的统一物，是在社会主义时代产生的民间文学的新作品。这是社会主义时代民间文学中最有时代特点的一部分，是能够用共产主义思想培养共产主义新人的一部分，应摆在首位，是工作重点。从工作摆法的意义上说，改旧编新也可叫做编新改旧。总之，大量的新作品产生了，难以数计的传统作品被改造了，这就是社会主义时代的民间文学的主人创造出来的以宣传共产主义思想、歌颂无产阶级英雄的新作品为主体的社会主义时代的民间文学。这是传统民间文学在我们时代的发展。这里必将出现奇迹。这种民间文学是无比光辉、无比灿烂的，是世界上最新、最美、最先进的民间文学，是世界第一流的民间文学。

这种民间文学与作家文学相映成辉，将组成世界上最伟大的社会主义时代的文学。从这个意义上讲，在社会主义时代扔掉民间文学的文学就不是完整的社会主义文学。

毫无疑问，这种有领导的群众自觉的改旧编新必然是一个需要一整个历史时期才能完成的历史任务。它的长期性不仅是由民间文学发展的渐进规律决定的，也是由改旧编新的本质所决定的。“改旧”实质上是群众自己在思想上进行的一场“反侵略战争”，改旧的过程必然是一个把侵入民间文学的剥削阶级思想驱逐出去的过程；改旧的过程也必将是一个群众在思想上逐步摆脱过去作为小生产者给自己带来的思想包袱的过程。“编新”的过程则是群众逐步提高社会主义觉悟的过程。可见，群众在民间文学中进行的改旧编新实质上正是群众在思想上进行破旧立新的一种表现。群众思想上的破旧立新产生民间文学中的改旧编新，改旧编新又给破旧立新以很大的反作用。这种反作用就是今天民间文学的使命，就是它的现实价值，就是我们工作的直接意义。那种为了“完全保持”或“恢复”“古代民间原来流传的作品”或“人民群众自己过去的作品”的所谓“本来面目”，而反对民间文学工作者在实际工作中追求教育作用的观点，显然是十分荒谬的。

这种群众自觉的改旧编新活动经过我们的努力，虽然能在一定程度上加速它（绝不能代替它），但它仍将是一个长期的稳重的发展过程。不管它的表现将是怎样复杂曲折，个别作品也可能是好好坏坏，坏坏好好，但总的趋势必将越来越好，必将是一个精华日益增长，糟粕日益消逝的过程。恩格斯曾经希望那些坏的民间故事书能在民间“自行消灭”。我们希望民间文学传统作品中的糟粕，将在群众性的改旧编新的长过程中，在民间“自行消灭”；民间文学传统作品中的精华，将在群众性的改旧编新的长过程中，在民间“自行发扬”。这是我们的理想，应当为之奋斗。

领导群众进行自觉的改旧编新，建设社会主义时代的民间文学，这是时代交给我们的光荣而艰巨的历史任务。只有在这个事业上做出应有的贡献，我们才不愧称为社会主义时代的民

间文学工作者。

关于民间文学的两种价值

领导群众改旧编新建设社会主义时代的民间文学的任务是新鲜的，群众自觉的改旧编新的前景是美妙而动人的。但是，正如列宁所指出的，我们要“走在自发运动的前面，为它指出道路，善于比其他人更先解决运动的‘物质因素’自发地遇到的一切理论的、政治的、策略的和组织的问题。”^① 这些重要而实际的问题不解决，任何新的工作都无从开始，任何美妙的前景也只能存在于我们的理想之中而不能变为现实。

当前，我们要在理论战线上作战，首先要批判“四人帮”，他们是民间文学的“取消派”，这是敌我之间的一场你死我活的斗争，必须进行到底。其次是肃清单纯资料观点或文物主义观点，它顽固地要把社会主义时代的民间文学工作限制在文物工作的范围之内，束缚在资料工作的范围之中，这实质上是一种限制与反限制、束缚与反束缚的斗争。这种人民内部的学术观点之间的争论，应当用学术讨论的方法去解决。打倒“四人帮”，民间文学工作才能求得生存；摆脱单纯资料观点的束缚，社会主义时代的民间文学工作才能真正开展起来。

民间文学除了它的文学价值之外还有它独特的科学价值，它还是有关学科的研究资料。大量的传统作品和大量的革命史料，随着时间的推移，随着时代的发展，不是被改造就是被忘掉，而这些又都是一次失去之后就不能再得的宝贵资料。因此，我们还必须提出在民间文学的发展中去搜集、整理、保存、积累资料的任务。这种资料工作在我们时代也是一项十分重要的任务。在特

^① 列宁：《同经济主义的拥护老商榷》。

定条件下，在一定时间、一定地区或一定专题之内，它也可以成为我们的中心工作。但从总的方面看、从本质上看，我们认为领导群众自觉的改旧编新是民间文学工作的基本任务。因此，不去领导群众的改旧编新的所谓民间文学工作就不成其为民间文学工作，不去领导群众改旧编新的民间文学工作者也就不成其为民间文学工作者。这就是我们关于民间文学工作的基本观点。

有的人，虽然口头上也承认民间文学具有两种价值，民间文学是活生生的文学，但是，由于他们脱离实际，用孤立的、静止的、形而上学观点来观察民间文学，他们就看不见群众中存在的基本上还处于自发状态的改旧编新活动，或者看见了也不理解它就是当代活的民间文学的具体表现。这就使他们在口头上所一再声称的活生生的文学不见了，剩下的就只有“丰富的矿藏”、“宝贵的资料”、“古物”、“宝石”、“残碑断迹”、“博物馆里的文物”等一堆死材料，只有科学价值了。这样他们在实际上就把马列主义民间文学观点片面化，而使自己陷于单纯的资料观点，也就是我们所指的文物主义观点。在这种观点支配之下，他们认为民间文学这宗无价之宝在社会主义时代面临失传的危险，必须赶快动手抢救。因此，“我们的任务就是当一名发掘民间宝藏的矿工。”^① 这就不难看出，他们所说的民间文学工作实际上基本上是文物工作。他们在理论上的错误不在于重视“科学价值”（这是对的），而在于只承认“科学价值”，以文物主义观点代替了马列主义的民间文学观点；他们在实践上的错误不在于重视资料工作（这也是对的），而在于他们只做资料工作，以文物工作代替了民间文学工作。

在实际工作中，“搜集——整理——推广”，这是为民间文

^① 贾芝：《社会主义建设时期民间文学的范围界限和工作任务问题》，载《民间文学论集》。

学工作服务的工作方法。“搜集——整理——归档”，这是为资料工作服务的工作方法。搜集要忠实记录，民间文学工作中的“整理”，是“推陈出新”；资料工作中的“整理”是“保存原貌”，即原原本本（忠于口头讲述）、清清楚楚（缮清）、明明白白（注释）。二者是民间文学工作者在实际工作中为了完成两种性质不同的任务而必须同时使用的两种性质不同的工作方法。必须适当安排，互相配合，共同前进；不能混淆，更不能互相代替。他们在行动上，恰恰是以“搜集——整理——归档”代替了“搜集——整理——推广”，这是用文物主义观点来指导民间文学工作的必然结果。

这种观点和做法的危害是很大的。以单纯资料观点或文物主义观点来指导民间文学工作，就必然使党的民间文学工作走进一条越走越窄的死胡同。社会主义时代的民间文学工作者是不能跟着单纯资料观点或文物主义观点跑的。

在社会主义革命的进程中，新事物是层出不穷的。在民间文学领域里也有许多新问题急需研究解决。大家有不同观点，有分歧，有争论，这是努力探求的结果，是好事，不是坏事。真正需要的是认真贯彻党的“百花齐放，百家争鸣”的方针，在坚持六项政治标准的前提下，让人民内部持有不同学术观点的人讲话，大家以实事求是、老老实实、坚持真理、修正错误的态度来对待争论，解决分歧，我们就能用集体的力量去认识真理，推动社会主义的民间文学事业不断前进。

一九六〇年四月——一九六三年十月于长春

一九七八年三月重改于长春

（原载《民间文学改旧编新论》，时代文艺出版社，1991）

再论广义神话^①

袁珂（1916～ ），男，四川新都人。四川省社会科学院研究员，中国神话学会主席，主要著述有《中国古代神话》、《古神话选释》、《山海经校注》、《中国神话通论》、《神话论文集》、《袁珂神话论集》、《中国神话史》等。

-
- ① 本文原载《民间文学论坛》1984年第3期，是作者《从狭义的神话到广义的神话》（《社会科学战线》1982年第4期、《民间文学论坛》1983年第2期）的续篇。本丛书选录时略去了引言部分。

袁珂先生的《从狭义神话到广义神话——中国神话、传说辞典·序》发表后，引发了一场关于广义神话的大讨论。参与讨论的主要文章有：周明：《试论神话范畴的狭义性与广义性》（《兰州大学学报》1984年第2期）、李子贤：《试论神话与传说的区别》（《山茶》1984年第3期）、袁珂：《再论广义神话》（《民间文学论丛》1984年第3期）、黄惠焜：《再论神话——原生神话和蒙昧思维》（《云南民族学院学报》1984年2期）、武世珍：《神话发展和演变中的几个问题——与袁珂先生商榷》（《民间文学论丛》1984年3期）、杨知勇：《神话的幻想与幻想故事的幻想》（《山茶》1984年3期）、徐纪民整理：《关于神话界问题的讨论》（《民间文学论坛》1984年4期）、周明：《再论神话范畴的狭义性和广义性》（《民间文学论坛》1985年4期）、郭精锐：《神话产生的认识基础——兼谈科学幻想不等于神话》（《学术研究》1985年5期）、武世珍：《神话研究的对象和范围——评现行“广义神话”论的广义性》（《西北师院学报》1986年3期）、袁珂：《探讨有益——答武世珍同志》（《民间文学论坛》1987年1期）、武世珍：《再论神话生成的时代问题——答袁珂先生之一》（《西北师大学报》1989年6期）、袁珂：《原始思维与活物论神话》（《云南社会科学》1989年2期）、武世珍：《评“原始思维”与“活物论”神话上——答袁珂先生之二》（《西北师大学报》1990年6期）等。——本丛书编者注

一

在老一辈学者中，对“神话”一词的解说，是有其严格的古典主义的界限的。鲁迅在《中国小说史略》第二篇《神话与传说》里说：“昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。神话大抵以一‘神格’为中枢……迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所途述，今谓之传说。传说之所道，或为神性之人，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者。”茅盾的解说大体同于鲁迅而更细致。他在《神话杂论·神话的意义与类别》（见《神话研究》第3页）里说：

传说（legend）也常被混称为神话。实则神话自神话，传说自传说，二者绝非一物。神话所叙述者，是神或半神的超人所行之事；传说所叙述者，则为一民族的古代英雄（往往即为此一民族的祖先或最古的帝王）所行之事。原始人对于自然现象如风雷昼暝之类，又惊异，又畏惧，以为冥冥之中必有人（神）为之主宰，于是就造作一段故事（神话）以为解释，所以其性质颇像宗教记载。但传说则不然。传说内的民族英雄，自然也是编造出来，同神话里的神一样，可是在原始人的眼中，这些英雄是他们的祖宗，或开国帝皇，而不是主宰自然现象的神。所以传说的性质颇像史传。这便是神话与传说的区别。然因二者同是记载超乎人类能力的奇迹的，而又同被原始人认为实有其事的，故通常也把传说并入神话里，混称神话。

在这里我们可以看到：从古典派学者对神话所作的界说中，神话和传说虽然“二者绝非一物”，但是由于通过群众的实践认识，学者们也不得不承认：“传说（legend）也常被混称为神话”。“被混称”，当然是群众的“混称”，这就是神话领域初步的扩大，也就是神话从狭义走向广义的开始。鲁迅在《神话与传说》篇里所举属于传说的几个例子，如羿射日除害、嫦娥奔月、鲧化黄熊等，如今我们都把它当做是神话，并没有人提出任何异议，可见古典派学者的神话界说，理论上即使能够站得住脚，却也不能不被群众的实践认识所突破。试想中国神话如果只是叙写盘古开天辟地、女娲造人补天，希腊神话只是叙写丘必特如何与泰坦神族作斗争等“神们的行事”（矛盾语），神话的规模气势即使再宏伟，也未免觉得单调。只有继这类神话之后，出现了英雄史诗的传说，在希腊是特洛亚战争、迦逊航海取金羊毛等，在中国是黄帝和蚩尤之战、羿和嫦娥的故事、鲧和禹治理洪水等，人神同台演出这出瑰丽奇伟的戏剧，管它是否系传说的“混称”，在群众的心目中，这才是神话的主流，是兴趣的中心。神话之从狭义走向广义，乃是必然的趋势，不是学者的学术研究所能规范和制约的。

二

在中国，又还有一个独特的现象，就是早在战国初年，仙话便已经局部侵入了神话的范围，与神话合为一体，成为神话有机的组成部分。最明显突出的例子，就是在羿神话中，又加入了嫦娥窃药奔月的神话。嫦娥窃药奔月，一般人以为始见于《淮南子·览冥篇》，其实在大约成书于战国初年而后来佚亡了的《归藏》里，就早已有了这段神话了。六朝梁刘勰《文心雕龙·诸子》说：“《归藏》之经，大明迂怪，乃称羿毙十日，姮娥奔

月。”其后《文选·祭颜光禄文》李善注引《归藏》也说：“昔嫦娥以西王母不死药服之，遂奔月为月精。”是其证。茅盾在《神话杂论》里说它“亦不免是汉代方上的谰言，并非是古代的神话”，这话只是说对了一半。它确实不是原始时代的神话，而是受了仙话浸染的神话，谓之为“神话”固可，谓之“仙话”似乎也还是名正言顺的；但如果说它便是“方上的谰言”（不管是汉代的或是战国时代的），恐怕也有些说得过头。因为仙话的产生，要没有一点民间传说做凭依，单靠方士的瞎吹，就能取得公众的承认，那也是很难设想的。但它既已经取得大众的公认，并且已经成为羿神话的有机组成部分了，我们还能够将它排除在羿神话的范围之外么？因而茅盾也不能不始则在《神话杂论》里说：“所以姮娥奔月……虽颇美丽可喜，但是我们只好割爱，不认是真正的神话。”继则在《中国神话研究初探》里说：“然而这个‘奔月’的神话已成为后代文人所常常引用，我们只好承认了。”从“割爱”到“承认”，这也可见由于神话本身的流传、发展、演变，从狭义到广义，实在是大势所趋，学者也只好在事实面前低头。

仙话浸入神话的范围，不仅仅表现在《归藏》所记的嫦娥奔月，就是在以汇集神话资料丰富著称的《山海经》里，也都不止一处地有所表现。例如《海外南经》有不死民，《大荒南经》有不死国，《海内经》有不死山，《海内西经》昆仑山上有不死树，并且还有诸巫所操用以疗治被贰负杀死的窫窬的不死药；经里还记有这类奇异的生物：白民乘黄，“乘之寿二千岁”（《海外西经》），犬戎文马，“乘之寿千岁”（《海内北经》），都以长寿或不死为言；《西次三经》又还记有黄帝服食玉膏；看得出来，这些都是仙话浸入神话范围、对神话所起的影响。难道能够说都是道家方士的谰言，没有一点民间传说的凭依，可以把它们都排斥在神话的视野以外么？

否，这是不可能也完全无此必要的。试想如果在我国神话的领域内排除了“嫦娥奔月”神话，那绚丽的色彩恐怕至少会要黯淡三分之一，因为此一神话已经成为家喻户晓，而其它神话如“夸父追日”、“精卫填海”……等却未必为大众熟知。“约定俗成”，神话的发展趋势和研究神话的途径自然都非得逐渐从狭义走向广义不可。

中国仙话对中国神话是一个冲击，一个突破，它在东汉末年道教成立以前六七百年就已经展示出来了。仙话自然不是有了道士以后才开始有的，只不过道教建立以后，由于道士们的推波助澜，神仙之说才更加昌盛起来。道士们固然编造了不少炼丹采补、服食登仙的仙人故事，是糟粕，但也有小部分可以相信原是属于民间传说，如玄女教黄帝兵法、瑶姬帮助大禹治理洪水等，经过道士的记录，润色加工，才给披上一层仙话外衣的。这类披上仙话外衣的民间传说，究其实质，本应属于神话范围，自然不应该因其外貌的有别便受到歧视。即使是真正的仙话，如果确属比较积极有意义的，如像许逊诛蜃、赵昱斩蛟、八仙过海、张道陵七试赵升等，那也应该作为神话一体看待，因为它们的精神和神话的精神是息息相通的。神话仙话，同属幻想的虚构，如果说仙话都是编造的而神话才是流传自民间的，这种说法恐怕会失之偏颇和武断，是站不住脚的。在大量仙话的产生和发展的过程中，必然不能排斥有一部分仙话仍然是来自民间，并非少数道家方士的瞎编胡诌，这我在其它的文章中已有论及，这里便不多赘。

三

神话产生于原始社会，并不是到了阶级社会它就消亡了。到了阶级社会，它仍然通过群众的口耳相传，在流传，在发展，

在演变。并且在阶级社会尤其是在我国长期的封建社会中，又随时产生了许多新的神话，它们虽然烙上了阶级社会的印记，不同于原始社会的神话，但总归还是神话，这是谁也不能否定的事实。这类神话，非古典派学者狭义的界说所能概括，我们只好称之为“广义的神话”。“广义”者，自然是相对“狭义”而言，主要的意思有如下两端。一是经历的时间长，从原始社会贯串到整个阶级社会，直到不久以前，还有新的神话产生。二是涉及的方面广，从天文、地理、历史、医药、民俗、宗教、动物学、植物学、地质学、海洋学、气象学、文学、艺术……里，都可见到有神话的踪影。

有的学者见到后世也有神话这个无可否认的事实，无法解释，只得用“拟神话”一词来做概括，认为后世产生的神话，都是文人模拟上古神话的虚构。我认为这种说法是不确切的。后世产生的神话，大概有两种。一种是无主名的，如像“白蛇传”、“沉香救母”、“白螺天女”、“望娘滩”等，从内容到形式，都和古代的神话无大差别。它们确实是产生自民间，是通过人民大众世代代的口耳相传，逐渐丰富、完善起来的——能说是哪一个文人的虚拟吗？另一种是有主名的，如像李公佐作《李汤》，写了水怪无支祈；李朝威作《柳毅》，写了洞庭龙女；吴承恩作《西游记》，写了大闹天宫的孙悟空；蒲松龄作《聊斋志异》，写了种种狐鬼变人的故事……这些略近于所谓的“拟神话”。但是对于它们也要有所辨析：它们也不全然是模拟、虚构，而是也有所承传、有所本自的。例如无支祈的形象，就是本于古神话中的夔和山猱；刺史李汤以人牛曳出龟山下的大铁锁而得无支祈，也是以从六朝到初唐时期普遍流传于民间的关于金牛的神话做蓝本的。又如洞庭龙女，在李朝威的小说《柳毅》之前，唐初梁载元撰的《梁四公记》已有龙女的记叙，其后岑参作《龙女祠》诗，并写有蜀人祀龙女的情景：知亦本于

受佛经影响的民间传说。至于整个《柳毅》故事的梗概，则六朝宋刘敬叔《异苑》卷五所记的观亭江神早已粗具规模了：这也是民间传说。至于吴承恩的《西游记》，更是众所周知的演化小说。我们固然非常尊重作者写出此一小说艺术构思及人物描写的独创性，但也无可否认此书是由于前代许多民间传说及文学作家（主要是戏剧作家）对于这些传说的艺术加工积累而来。书中主要人物孙悟空形象的创造，还接受了古神话中夔和无支祈、印度神话中的神猴哈奴曼的影响才完成的。再说《聊斋志异》里的狐鬼变人等等故事吧，作者的创作成分自然首先要予以肯定，但是，谁又能否认其中吸收了不少民间传说的养料呢？像有的书上说，作者携“烟茗置身畔，见行道者过，必强执与语，搜奇说异，随人所知，渴则饮以茗，或奉以烟，必令畅谈乃已”（《三借庐笔谈》卷十），虽然不尽可信，但还是说明了作者所述是有民间传说做凭依的。根据以上分析，足见“拟神话”的用语是不能概括后世产生的所有的神话的，何如用“广义神话”一词予以概括，较为恰当呢？

广义神话，其实就是神话，它不过是扩大了神话的范围，延长了神话的时间，它只是包括了狭义神话，却没有否定狭义神话。狭义的神话，仍然可以作为学者们研究的核心。但是，过去一般多从文学艺术的角度去研究神话，这是不够的，还须要从神话本身具有的多学科性去研究神话，这就必须扩大神话的范围。过去研究神话，多把神话限制在“上古”、“古代”这样一个比较狭小的时间圈子里，这也是不够的，还须从这个圈子里跳出来，看到后世也有神话，直到今天，还未断绝，总之一句话，就是今后我们研究神话，要将“神话”这个概念尽量放大些，把神话研究的视野尽量放开阔些。

四

“神话主要是在原始社会（野蛮时期低级阶段以后）生产力和智力水平条件下，原始先民用一种不自觉的艺术方式折光地陈述历史，反映现实，寄托理想，进行认识和掌握世界的思维活动的特殊产物。它不是有意识地创作的审美作品，而是一种不可重复的、心理学意义上的精神创造或人类学意义上的文化记录。……（它）是以特定的社会条件下原始人类特有的思维方式——神话思维为其心理背景的。”以上所引，是云南大学中文系李子贤、邓启耀两同志合写的《神话思维试论》一文的开头数语，这一段话确实是大略道出了原始神话的本质。

如今我们都习惯地把“神话”一词的含义列入在审美的文学艺术的范畴，不错，它有属于审美的文学艺术范畴这方面的东西，或者说，是主要的东西，但在原始人类的思想观念中，它所包含的内容却比这个范畴要阔大得多。据上文所述，神话乃是以神话思维为心理背景的特殊产物，而神话思维又是什么呢？我以为神话思维就是原始思维，是原始人类在以“两手教导头脑，随后聪明一些的头脑教导两手，以及聪明一些的两手再度有力地促进头脑的发展”（恩格斯语），从物我难分的混沌状态中开始醒觉起来，用神话的眼光探索世界奥秘的那种不合逻辑而又自成逻辑的思维。它近于小孩子和目前还处于童稚文化状态的种族、人群乃至个别文明人的思维。用这种眼光去探索世界的奥秘，自然便会使所见所闻所思的一切，都带上了神话的色彩。由此而传述的种种文化历史知识，便叫做“神话”。神话在其产生和最初发展阶段具有多学科的性质，便是这个缘故。

属于文学艺术范畴的神话最初是和宗教相联系发展而来。原始宗教早于原始神话，在马克思、恩格斯的经典著作中已经

可以见到明确的指示了。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中论到“还处在野蛮的低级阶段”（产生神话阶段）的北美洲各个印第安人的特征时说：“他们给自己的宗教形象——所有各种精灵——赋予人的样子。”这种对于宗教神的初步拟人化，传述他们的行事，再经过长时期中不自觉的艺术加工，就成为后来属于人们审美的文学艺术范畴的神话的主流。至于神话和宗教的差别，可以不必在这里细讲。除此之外，与神话相联系的还有许多旁支。

其中最大的一个旁支，便是历史。当我们考察研究各个国家和民族的历史的时候，将会发现一个很有趣而令人深思的现象，就是几乎无例外地都以神话为其历史编年的最初几页。这说明在原始人类（不管是住在地球上的任何地区）的思想观念中，神话就是他们的历史。拿我国汉民族来说，盘古开天辟地，女娲造人补天，简狄吞燕子蛋生契，姜嫄踩大人足迹生后稷，……不管今天我们看来是如何荒诞无稽，把它们列在神话的范围，但是在我们的老祖宗看来，这些都是历史，是毫无可疑、顺理成章的事实。其他国家、民族幼年时期的情况，想必大都也是如此。

原始人类又用他们的特殊眼光来观察周围世界，于是看到了三首国（部族）人的三个脑袋呀，奇肱国人的一只胳膊呀，三身国人的三个身子呀，长臂国和长股国人的长手臂和长脚呀……总之，一切凡属《山海经》里所叙述的远国异人的各种奇异景况，他们似乎都亲眼见到了，其实当然多半都是属于道听途说，以讹传讹。他们又相信昆仑山是天帝的下都，是“百神之所在”，从那里一个阶梯又一个阶梯攀登上去，就可以直达天庭（《淮南子·地形篇》）。又相信天山有神鸟，“混沌无面目，是识歌舞”（《山海经·西次三经》）。又相信都广之野是一个人间乐园，那里盛产五谷，米粒白滑像脂膏，有“鸾鸟自歌，凤鸟自舞，灵寿实华”种种美妙的景象，是天和地的中心（《海内

经》)，等等。他们就以这些神话传说来增加他们的地理知识，自然也在无意识中使地理环境布满了想象和幻奇的色彩。

《山海经》又记述了不少关于药物学的知识，有些固然是从实践中经验的积累得来，但也有相当一部分是属于神话传说范围的。例如《北次二经》记叙的一种四只翅膀、一只眼睛、还加上一条狗尾巴的名叫“翳”的鸟，据说若是吃了它便可以治肚子痛；又如《北山经》记叙的一种形状像鲤鱼却长着一对鸡足的“鰪鱼”，据说吃了它有消散肿瘤的功能；又如《南山经》记叙的一种形状像羊、有九条尾巴、四只眼睛、眼睛生在背上的名叫“羆池”的兽，据说把它的皮割下来佩带在身上，可以使人胆子大，不害怕，等等，这些奇异的药物多不胜数，可以开出一篇长长的药单。这当然是神话，可是在原始人看来，这也是他们药物学知识的一部分，和他们所得到的正确医药知识并无区别（《山海经》里也有这方面的记叙）。

原始神话还涉及到了天文学。他们相信天有十日，十日是帝俊的妻子常羲所生（《大荒南经》）。它们都住在东方暘谷的扶桑树上，“九日居下枝，一日居上枝”（《海外东经》），“一日方至，一日方出，皆载于乌”（《大荒东经》）：让乌鸦驮着它们轮流出去值班巡回。后来“十日并出”，尧命羿“上射十日”，而去其九（《淮南子·本经篇》及高诱注），才成了今天我们所见的一日独照的状态。参星和商星东出西没彼此不相见，据说乃是高辛氏让他的两个“日寻于戈”、名叫閼伯和实沈的儿子所变（《左传·昭公元年》）。如此等等，还有一些，不再多举。还有涉及到气象学的、地质学的、海洋学的，……限于篇幅，亦不缕述。我们看来是神话，在原始人看来竟是这些学科本身。他们对于属于这些学科的大自然变异现象的神话性质的解释，都是深信不疑的。

由此看来，原始神话之具有多学科的性质，是以原始人类的特有的神话思维方式为其主要条件的。我们不单要从审美的

文学艺术的角度去研究神话，还得从原始神话本身具有的多学科性去研究神话。单就这一点来说，今后研究神话的途径，须从过去古典派学者狭义解释的圈子里走出来，还它的本来面目，对它作广义的解释，这也是必然的趋势。

五

由于经济基础和文化发展的不平衡，神话不会像过去古典派学者所说的那样，过早地就“销歇”或“歇灭”。在今天我们所住的地球这颗星球上，无疑还存在有大量的神话。其他各个国家、各个民族的情况我不十分清楚，只是略谈一谈我国自身的情况。我在1964年写过一篇短文《漫谈民间流传的古代神话》，发表在同年第三期的《民间文学》上。在那篇文章里，就曾具体地谈到：古代神话在现代民间尚有流传，并举出在四川省中江县搜集到的十多篇民间流传的古代神话作为例子。其中《伏羲兄妹制人烟》等经过整理的三篇，就发表在同期的《民间文学》上。中江小县，一隅之地，尚且发掘出了如许的神话宝藏，推想全国各省市区县，当有多少古代神话还在现代民间流传？现代流传的古代神话虽有变易，或变得更好，或增加了些封建社会的糟粕，不管怎样，并没有“销歇”或“歇灭”却是可以肯定的。不久以前，张振犁等同志在河南搜集到了《愚公盘山》、《后羿射日》、《夸父山和桃林塞》、《启母石》等十多篇古代神话故事，都整理收录在《河南民间故事》（增订本）这本书里；钟敬文先生在《民族志在古典神话研究上的作用》一文中，也举出了在藏民族中今天流传的《女娲娘娘补天》神话作为例证，这些都说明古代神话仍然保存在现代人民的口头。

至于说除了古代神话，后世是否还有新的神话产生的问题，我在本文的前面和前篇文章中已经作了比较充分的阐述，这里

就不再重复。只是在前篇文章中，曾经提到马克思在《政治经济学批判·导言》中关于“神话消失”的那段名言，应该作何理解的问题，似乎还没有解说得十分清楚，还该略作解释。为了弄清问题，无妨把那段话再抄一遍在下面——

……成为希腊人的幻想的基础、从而成为希腊“神话”的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点，能够同自动纺机、铁道、机车和电报并存吗？在罗伯茨公司面前，武尔坎又在哪里？在避雷针面前，丘必特又在哪里？在动产信用公司面前，海尔梅斯又在哪里？任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力的实际上被支配，神话也就消失了。”（《马克思恩格斯选集》第二卷，第113页）

我体会这一段话的意思是说，作为希腊人科学假想的希腊神话，其目的在于征服自然力；而随着科学的创造发明在欧洲陆续实现，部分自然力已被支配，所以一些被欧洲人崇信的希腊神话也就消失了。马克思在这里所说的“消失”，是指随着科学的创造发明自然力被支配的那部分希腊神话，并看得出来是指全部希腊神话。也许我的理解是错的。退一万步说，即使马克思所说的“消失”确实指的是全部希腊神话，但他也并没有说非洲的神话、南北美洲的神话、澳洲的神话、印度的神话、中国的神话……一句话，世界上所有的神话在他那个时代都消失了。由于生产力发展的不平衡和社会经济基础的差异，各民族的神话不可能同时一齐全部消失，马克思是绝不会做出这样荒谬的结论来的。所以，如果要笼而统之地谈论神话的下限问题，实在是很困难的。从神话和宗教关系密切的角度论，我倒很赞同杨堃先生的意见。杨堃先生认为，只要还有宗教存在，神话就不会消亡（见《民间文艺

学文丛·关于神话学与民族学的几个问题》)。现在世界上似乎还没有哪一个国家,哪一个民族,是没有宗教存在的,因此,神话实际上也就并未消亡。而且不久之前我们在1980年第8期的《民间文学》上还看见黄鹤逸搜集整理的《八仙星》,又看见叶蔚林在《红军泉》里记叙的“姐妹鸟”,在当代的民间传说中,连共产党人和革命烈士也都化作了星,变作了鸟,你说今天神话还会是处于“消失”或“消亡”的状态么?

六

这样说来,神话的下限确实是很难决定的。或者将来有一天,全世界都进入了共产主义社会,连宗教都不存在了,到那个时候,神话可能就会全部消亡了吧?我看那也未必。因为一般来说,神话是人类处在生产力低、认识事物的水平也低下、还没有能够支配自然力时期的产物。但是,生产力的发展与否,认识事物的水平的高或低,自然力的实际上被支配与否,都只是相对而言。即使将来到了共产主义社会,生产力已经高度发展了,恐怕也还有事物没有被认识,还有自然力没有被支配,那就还会给神话提供产生的条件。当然,未来神话的内容和表现形式将是怎样,谁也无法预知。推想起来,或者将走向科学幻想小说那样的途径。不是已经有人将科学幻想小说题名为“科学神话”了么?我觉得像这样把“科学”和“神话”直接联系起来的称谓是相当有意思的。不过目前的科学幻想小说一般都有主名,都是某些科学幻想小说作家的艺术创造,和无主名的来自民间的神话传说有所差别。但是,如果我们去探究一下古代的情况,却也可以见到有类似科幻小说的东西。《列子·汤问篇》所记的工人偃师制造一个能歌善舞的机械人向周穆王献技的故事,同篇所记的扁鹊易心术的故事,都是明显的例证。

其他如像郭璞《玄中记》所记的奇肱国民能为飞车，从风远行；段成式《酉阳杂俎》所记的敦煌鲁般作木鸢，他父亲乘了它，从西北的敦煌一直飞到了江南的吴会，等等，都有点像是具体而微的科幻小说。甚至连前面一再提到的“嫦娥奔月”，都可以说是科幻小说的微型。然而这些都是民间传说，并无主名，我们一般把它们当做神话看待。将来的神话，会不会和科幻小说合流，也产生出一些来自广大群众中的无主名的这类东西来呢？只能预想，还不能十分肯定，这要看今后神话的演变如何了。

对于广义神话的设想，我曾经半开玩笑半认真地对有的同志用这样两个词语来概括形容它。一个是神话性质的词语，叫“无底洞”，见于《西游记》第八十二回，是某一妖精所住的洞府，孙悟空为救唐僧，曾经大闹过这个洞府，我已经把它作为词条编写进了《神话传说词典》。这个词语的用意是指神话至今还没有下限。另一个是传说性质的词语，叫“没遮拦”，见于《水浒传》第三十七回，它原是梁山泊英雄好汉之一穆弘的绰号。这个词语是针对神话本身具有多学科性、涉及的领域广袤而言。这条词语还没有作为词条编进《词典》，可见虽是名曰“没遮拦”，其实还是有遮拦。遮拦为何？遮拦就是神话本身的属性。神话虽然涉及多种学科，在各个方面都有它的踪影，但并不是说，各个方面所有的东西都是神话。不是的，只是在各个方面的东西中能够叫做“神话”的那一部分才算是神话。这样神话便终究还是有它自己的界限，不会和各个方面的东西混淆，可以被人们认知了。

但是读者禁不住还是要问：你说的“广义神话”的“广义”之“广”，究竟要“广”到什么程度？是的，这是一个重要的问题，连我自己也正在慢慢地探索中。《神话传说词典》将所收的词目区分为几个部分，或者便是广义神话大概的范围。但也只能说是“大概”，可能还要扩充一些或者还要适当削减一些，还

是让它到群众的实践——认识中去逐步得到完善吧。事物都不是一下子就能完善无缺的。

前篇文章中尝试对神话作了一个定义，现在看来，这个定义也还有不完善不周备的地方，现在又对这个定义试作订正如下——

神话是非科学但却联系着科学的幻想的虚构，本身具有多学科的性质，它通过幻想的三棱镜反映现实并对现实采取革命的态度。

对于这个订正需加说明的有如下两点。一是“本身具有多学科的性质”这句话是新增加的，这个增加非常重要，这是有别于过去古典派学者单纯从审美的文学艺术的角度看待神话最根本的东西。二是末句两处“现实”原都作“现实生活”，觉得删去“生活”二字范围更能扩大一些。“现实”可以包括“现实生活”，而“现实生活”却不能完全包括“现实”，如马克思所说的“自然力”之类，因此把两处“现实生活”的“生活”字样删去了。

神话的境界本来是很广阔的，从古到今，在我国的文献资料以及人民群众的口头传说中，蕴藏的神话本来也是很丰富的。但是我们忽视了对它进行全面的研究，以至丰富的宝藏没有得到很好的开发、利用。我从多年和中国神话打交道的探索过程中，认识到必须要放开眼光、走广义神话研究的路子，才能够将我国丰富的神话宝藏充分地开发出来、妥善地加以利用。并且使经过散亡余剩的神话资料和快要散亡的神话资料迅速地积聚起来，不至再散亡下去。同志们，让我们共同携起手来，把这个庄严而又艰巨的任务尽最大努力予以完成。

。（原载《民间文学论坛》，1984年第3期）

中国民俗学会历届理事会名单

第一届理事会名单

理 事 长 钟敬文

副理事长 马学良 白寿彝 杨 堃 杨成志
 罗致平 容肇祖

理 事 (按姓氏笔画为序)

于 彤 马学良 王士媛 (女) 王文宝
王汝澜 (女) 乌丙安 (蒙) 田小杭
牙含章 白寿彝 (回) 过 伟
刘淑娟 (女) 刘魁立 任嘉禾
李文瑞 (女) 连树声 苏德富 (瑶)
宋兆麟 宋恩常 陈国强 杨公骥
杨怀中 杨 堃 杨成志 杨景震
阿布都秀库尔·吐尔迪 (维) 张寿祺
张振犁 张紫晨 岭光电 罗致平
柯 杨 段宝林 胥树人 钟敬文
郭子升 钱小柏 陶立璠 顾道馨
容肇祖 梁木森 (女) 曾昭璇
彭燕郊 薛 汕 穆 烜

秘 书 长 刘魁立

副 秘 书 长 张紫晨 刘淑娟

秘书处成员	刘魁立	张紫晨	刘淑娟	王汝澜
	梁木森	田小杭	王文宝	
	江应梁	江绍原	李安宅	吕叔湘
	吴文藻	吴泽霖	季羨林	林耀华
	赵景深	钱南扬	侯宝林	常任侠
顾 问	常 惠	梁钊韬		

(原载中国民俗学会编《会刊》第2期,1984年3月)

第二届理事会名单

理 事 长	钟敬文				
副理事长	马学良	杨 堃	白寿彝	杨成志	容肇祖
	罗致平	刘魁立	张紫晨	乌丙安	
秘 书 长	张紫晨				
副秘书长	陶立璠	王文宝	李德芳		
常务理事成员(姓氏笔画序)					
	马学良	王文宝	乌丙安	白寿彝	刘魁立
	宋兆麟	宋恩常	李德芳	杨成志	杨 堃
	张紫晨	罗致平	柯 杨	段宝林	钟敬文
	容肇祖	陶立璠			
理 事	(按姓氏笔画为序)				
	于 彤	马学良	王士媛	王文宝	王汝澜
	王树村	乌丙安	龙海清	田小杭	叶大兵
	叶春生	叶 涛	丘桓兴	白寿彝	邢志萍
	李万鹏	李文瑞	李洪臣	李惠芳	李德芳
	过 伟	曲彦斌	吕洪年	仲富兰	任 骋
	刘其印	刘晓蓉	刘铁梁	刘恕忱	刘魁立

严汝娴	苏德富	杨成志	杨宏海	杨 堃
杨景震	杨知勇	连树声	吴景春	张振犁
张紫晨	汪玢玲	宋兆麟	宋恩常	陈国强
陈佩斯	陈勤建	何红一	范玉梅	林忠亮
林 河	罗致平	波·少布	柯 杨	姜熙元
钟敬文	段宝林	郭子升	贺学君	胥树人
秦家华	徐华龙	徐洗尘	顾道馨	容肇祖
陶立璠	曹振武	庾修明	梁木森	梁伯泉
程思炎	程 藩	蔡铁民	潘光华	魏采萍

顾 问 (按姓氏笔画为序)

于光远	吕叔湘	吕 骥	杨宪益	吴泽霖
肖崇素	林耀华	季羨林	金克木	侯宝林
贾 芝	常任侠			

(原载中国民俗学会编《会刊》第6期, 1988年)

第三届理事会名单

理 事 长 钟敬文

副理事长 (按姓氏笔画为序)

马学良	王文宝	乌丙安	刘魁立	杨 堃
宋兆麟	张振犁	柯 杨	段宝林	陶立璠

常务理事 (按姓氏笔画为序)

马学良	王文宝	乌丙安	叶大兵	叶春生
叶 涛	田小杭	刘铁梁	刘魁立	杨知勇
杨 堃	李 晖	李惠芳	吴景春	宋兆麟
宋德胤	张振犁	阿布都秀库尔·吐尔迪		
陈勤建	周 星	柯 杨	钟敬文	段宝林

贺学君 郭子升 徐华龙 陶立璠 曹振武
塔 娜 董晓萍

理 事 (按姓氏笔画为序)

王广惠	山 曼	马 青	马学良	王文宝
王汝澜	王树村	乌丙安	龙海清	叶大兵
叶春生	叶 涛	田小杭	丘桓兴	白 兰
宁 锐	邢志萍	过 伟	吕洪年	曲彦斌
任 骋	色 音	刘永立	刘兆元	刘志文
刘志霄	刘其印	刘晓蓉	刘铁梁	刘魁立
齐 涛	江 帆	米新华	杨知勇	杨 堃
杨景震	李万鹏	李 晖	李惠芳	李鉴踪
李露露	严汝嫔	巫瑞书	连树声	吴宝良
吴景春	何红一	汪玢玲	宋兆麟	宋恩常
宋德胤	张宗显	张建新	张振犁	
阿布都秀库尔·吐尔迪	阿布都克力木·热合曼			
陈国强	陈建宪	陈勤建	武 文	林忠亮
林 河	范玉梅	忠 录	金宝忱	周 星
波·少布	郑土有	孟慧英	柯 杨	赵宗福
钟敬文	段宝林	娄熙元	贺学君	秦家华
顾希佳	顾道馨	徐月良	徐华龙	郭于华
郭子升	高丙中	陶立璠	陶思炎	黄炳元
曹振武	龚 平	庾修明	塔 娜	韩伯泉
董晓萍	程思炎	程 蔷	蔡铁民	廖东凡
潘光华	薛麦喜	魏彩萍		

(为海南、台湾省等保留 3~5 名理事名额)

秘书长

刘铁梁

副秘书长

贺学君 周 星 董晓萍 田小杭

顾问 (按姓氏笔画为序)

于光远 王平凡 白寿彝 吕叔湘 吕 骥 杨宪益
 肖崇素 林耀华 罗致平 季羨林 金克木 姜 彬
 费孝通 贾 芝 容肇祖 常任侠

(原载中国民俗学会秘书处编《会刊》第8期, 1995年1月)

第四届理事会名单**理 事 长** 钟敬文**常务副理事长:** 刘魁立**副理事长 (排名不分先后)**

王文宝 乌丙安 叶春生 齐 涛 刘铁梁
 刘魁立 宋兆麟 李惠芳 张振犁 陈勤建
 柯 杨 周 星 段宝林 陶立璠

秘 书 长 周 星 (兼)**常务理事**

王文宝 乌丙安 叶春生 叶 涛 田小杭
 刘魁立 刘铁梁 李 晖 李惠芳 宋兆麟
 宋德胤 张振犁 陈勤建 周 星 塔 娜
 陶立璠 徐华龙 贺学君 段宝林 钟敬文
 柯 杨 董晓萍 齐 涛 高丙中 张建新
 赵世瑜 邓启耀 江 帆 刘志文 徐艺乙
 巴莫曲布嫫

理 事

安德明 巴莫曲布嫫 白庚胜 白 兰

蔡利民	曹保明	曹广志	朝戈金	陈岗龙
陈华文	陈建宪	陈勤建	程健君	程 蔷
塔热·次仁玉珍		崔莫愁	邓启耀	丁广惠
董晓萍	段宝林	段双印	段友文	高丙中
顾希佳	郭冰庐	郭崇林	郭于华	何红一
何学威	贺学君	黄炳元	黄学隗	黄金钰
江 帆	柯 杨	孔正一	李 晖	李惠芳
李家璘	李鉴踪	李露露	林忠亮	刘德龙
刘德增	刘魁立	刘其印	刘铁梁	刘晓春
刘永立	刘兆元	刘志文	刘宗迪	龙海清
吕洪年	吕 威	马 青	马雄福	孟慧英
孟宪明	倪忠之	宁 锐	农学冠	潘朝霖
潘定智	齐 涛	秦家华	邱国珍	邱桓兴
曲彦斌	阿布都克力木·热合曼			任 骋
色 音	山 曼	尚 洁	施立学	石奕龙
宋德胤	宋兆麟	塔 娜	陶立璠	陶思炎
田小杭	万建中	王 光	王光荣	王铭铭
王文宝	王增勇	乌丙安	巫瑞书	吴宝良
吴刚戟	吴 浩	吴裕成	武 文	萧 放
谢沫华	邢 莉	虞修明	徐华龙	徐艺乙
杨宏海	杨利慧	杨树喆	叶春生	叶 涛
余云华	袁志广	苑 利	曾祥委	张建新
张 余	张振犁	张宗显	赵世瑜	赵宗福
郑土有	钟敬文	周国茂	周 星	高 可
李万鹏				

(原载中国民俗学会秘书处编《会刊》第9~10期, 1999)

二十世纪中国民俗学大事记^①

- 1902 年** 蔡元培主编《文变》，收有梁启超《支那人之物质》、蒋观云《风俗篇》、阙名《文明国人之野蛮行为》等文。
- 1904 年** 满族人富察敦崇著《燕京岁时记》，清光绪二十六年（1900 年）写《跋》、光绪三十二年刊印，1961 年北京出版社再版。
- 1905 年** 黄遵宪去世。黄遵宪（1848～1905），字公度，别号人境庐主人，广东嘉应州（今梅州市）人。著有《人境庐诗草》、《日本杂事诗》、《日本国志》等，其中对民俗事项、理论多有涉及。
蒙古族人奉宽约著《贸易》（署“汉严卯斋”），记北京商业吆喝声。
- 1906 年** 蔡省吾著《一岁货声》（署“闲园鞠农”，光绪丙午年）录北京一年四季商业吆喝声。
商务印书馆出版蔡元培翻译的日本井上圆了的《妖怪学讲义》。
- 1909 年** 《爱国报》出版庄荫棠著的《燕市秋弊》（署“待餘

① 本文作者王文宝先生（1929— ），男，北京人。曾任中国民间文艺家协会民间文艺研究所副所长兼民俗民艺研究室主任，副研究员。现任中国民俗学会副理事长、中国俗文学学会顾问。主要从事民俗学及俗文学史研究，代表作有《中国民俗学发展史》、《中国民俗学史》、《中国俗文学发展史》等。

生”)剪报本。

1912年 商务印书馆出版张亮采《中国风俗史》。

1913年 12月,教育部《编纂处月刊》载鲁迅《拟播布美术意见书》,倡议“当立国民文术研究会,以理各地歌谣、俚谚、传说、童话等;详其意谊,辨其特性,又发挥而光大之,并以辅翼教育”。

1914年 1月20日《绍兴县教育会月刊》第4号上发表周作人《儿歌之研究》一文,“民俗学”一词在中国首次使用。

1917年 徐珂著《清稗类钞》。

1918年 2月1日,《北京大学日刊》发表了刘复等的《北京大学征集全国近世歌谣简章》和蔡元培的《校长启事》。

5月20日~次年5月22日,刘复在《北京大学日刊》开辟“歌谣选”专栏。

8月17日北京大学出版部主任李辛白创办《新生》周刊,经常发表歌谣谚语,1924年1月停刊。

1920年 7月中华书局出版江绍原著《乔答摩底死》。

10月26日~次年6月,《晨报》设“歌谣”专栏,连载顾颉刚在苏州搜集的吴歌。

12月19日,北京大学歌谣研究会成立,由沈兼士、周作人负责。

1921年1月,上海《妇女杂志》开辟“民间文学”和“风俗调查”二专栏。

11月北京大学研究所国学门成立,蔡元培任委员长、沈兼士任主任。歌谣研究会归其所属。

1922年 12月17日,北京大学歌谣研究会创办《歌谣》周刊,周作人、常惠、顾颉刚、魏建功、董作宾、徐

芳、李素英等先后负责编辑，至1925年6月28日停刊，共出97期，《歌谣周年纪念增刊》一本，周作人撰《发刊辞》、沈尹默题写刊名、沈兼士撰《歌谣周刊缘起》；1936年4月4日复刊，胡适撰写《复刊词》，至1937年6月，共出53期。其中，第69期、73期发表顾颉刚《孟姜女故事的转变》一文，在学术界产生了强烈反响。

1923年 5月24日，北京大学风俗调查会成立。随后，张竞生开设“风俗学”课程。

上海广益书局出版胡朴安《中华全国风俗志》；北新书局出版周作人《自己的园地》。

1924年 1月26日，北大方言调查会成立。
5月15日，北大风俗调查会开会，讨论通过了《风俗调查会简章》。

11月17日《语丝》创刊。

12月9日，《京报》副刊之一的《民间文艺周刊》创刊，后改名《民众文艺》、并开设有“歌谣专号”、“故事的专号”、“李调元故事专号”。1925年11月24日出版第47号后停刊。

新文化书社出版赵景深《童话评论》。

1925年 4月30日~5月2日，受北大风俗调查会派遣，顾颉刚、容肇祖，容庚、孙伏园、庄严调查北京的妙峰山香会。

5月~8月，《京报副刊》刊出5期“妙峰山进香专号”。

10月14日《北京大学研究所国学门周刊》创刊，其《缘起》说：“这个新周刊是包括国学门之编辑室，歌谣研究会，方言调查会，风俗调查会，考古

学会，明清史料整理会所有的材料组合而成。其命意在于将这些材料编成一个略有系统的报告，以供学者之讨论，藉以引起同人之兴趣及社会之注意。”从第19期起由北京大学改为上海开明书店出版，至1926年8月共出24期。1926年10月20日起改为“月刊”，至1927年11月20日，共出8期。

1926年 12月13日，顾颉刚与容肇祖、林幽、孙伏园在厦门发起组织“厦门大学风俗调查会”。

北京大学歌谣研究会出版顾颉刚《吴歌甲集》。

1927年 11月，顾颉刚、容肇祖、钟敬文、杨成志、董作宾等在中山大学发起成立民俗学会。11月1日，《国立中山大学语言历史学研究所周刊》创刊，内有许多重要的民俗学资料。《民间文艺》周刊创刊，至1928年1月10日，共出12期。

1928年 3月21日，中山大学民俗学会创办《民俗》周刊，至1933年6月13日共出123期，顾颉刚撰写《〈民俗〉发刊辞》

4月23日~6月10日，中山大学举办民俗学传习班。

顾颉刚推举容肇祖任中山大学民俗学会主席。

1929年 5月~7月，钱南扬、钟敬文以“浙江大学文理学院民俗周刊社”名义，在杭州《民国日报》编《民俗周刊》，共出9期。

12月，谢云声在厦门《思明日报》编《民俗周刊》，至1933年初已出数十期。

1930年 春，魏应麟、江鼎伊在福州组织中山大学民俗学会福州分会，3月9日在《民国日报》创办《民俗周刊》，至1933年出150多期。

江绍原、钟敬文、娄子匡组织杭州民俗学会，8月28日在《民国日报》创办《民俗周刊》；《南京民报》亦出《民俗周刊》。

9月，林培庐在广东揭阳《岭东日报》创办《民俗周刊》，出至98期。

镇江民众教育馆出《民间旬刊》。

1931年

4月25日《草野》出“风俗专号”。

4月，北京女师大研究所创办了《礼俗》半月刊，共出9期。

6月陶茂康在绍兴编辑出版不定期刊物《民间》，1932年8月出第12集后，以杭州中国民俗学会娄子匡、陶茂康、钟敬文名义主编出版，改称《民间月刊》。1932年10月1日为第2卷第1期，至1934年4月出第10、11期合刊止。

钟敬文、娄子匡主编《开展月刊》第10、11期合刊“民俗学专号”。

11月1日，绍兴民间出版部出版《民俗周刊》1~20期汇刊。

1932年

林培庐在《大同日报》编《民俗旬刊》。

夏秋之间，杭州民俗学会改称杭州中国民俗学会。8月1日《民俗学集鏤》署“中国民俗学会发行”称“第2集”，并把1931年《开展月刊》第10、11期合刊的“民俗学专号”改称为《民俗学集鏤》第1集。

1932~1933年，北平《鞭策周刊》第1卷第13期至第2卷第21期，载杨堃译法国汪继乃波著的《民俗学》。

1933年

钟敬文在《民众教育》上编“民间文学专号”、“民

间艺术专号”、“民间风俗文化专号”，冯默存在《新民》半月刊编“民间文艺专号”（1932年11月）和“风俗特刊”。

1月，杭州通俗文艺出版社出版《民间文艺》半月刊

3月，钱南扬在平湖出《民俗周刊》。

1933~1934年，于飞与樊缙、徐匀、闻每诸君成立“中国民俗学会四川分会”，编辑《民俗周刊》。

1933~1935年，钟敬文在《艺风》杂志编“民俗园地”（1~110期）；1933年11月15日在《艺风》编“民间专号”，1934年12月1日编“人类学、考古学、民族学、民俗学专号”。

1934年 9月20日，陈望道编《太白》半月刊，设“风俗志”专栏。

7月4日刘复（1891年生）逝世。

1935年 9月25日，姜子匡主编的《妇女与儿童》出“儿童歌谣专号”，后又出“妇女恋歌专号”、“婚嫁习俗专号”、“儿童急口令专号”、“朝鲜民间文艺专号”、“说明神话专号”等。

1936年 3月22日，江绍原在《华北日报》上创办“中国古占卜术研究”专栏。

5月16日，北京大学风谣学会成立，讨论通过了《风谣学会组织大纲》。由顾颉刚发起、负责，于1936年10月8日在南京《中央日报》创办《民风周刊》，至1937年7月22日后停刊，共出42期；1936年11月3日在北京《民声报》创办《民俗周刊》，出14期；1937年6月6日在北京《晨报》创办《谣俗周刊》，共6期。

9月，杨成志恢复了广州中山大学民俗学会活动，主编《民俗》季刊，至1943年共出2卷8期。

10月19日，鲁迅（1881年生）逝世。在鲁迅一生中，写过不少与民俗学有关的论文，主要代表作有《破恶声论》（1908）、《中国小说史略》（1923）、《中国小说的历史变迁》（1924）等。

1937年 1月1日，娄子匡在杭州编《孟姜女》月刊，共出5期。

1月30日广州中山大学《民俗》季刊第1卷第2期载林培庐给杨成志的信说：“弟前在汕头主编《民俗周刊》（出至九十八期）、《民俗》不定期刊（一期）、《民间周刊》（出至三十期）、香港《民俗旬刊》（出至八期）、上海《国风周刊》（出至十期）”。谢麟生编《湖州民俗》。

1940年 1940～1942年，《贵阳日报》“社会研究”专栏，刊有大量民族民俗学文章。

3月5日，蔡元培（1868年生）逝世。

1941年 1941年7月《台湾民俗》创刊，至1945年1月共出43期。

1942年 北京辅仁大学创办《民俗学志》。

1943年 1943年8月～1944年4月，李白英、钱小柏在上海《新中国报》编《民俗周刊》，共出36期，并成立“中国民俗学社”。

9月30日，四川成都创办《风土杂志》。

冬，顾颉刚、娄子匡等在重庆召开座谈会，成立“中国民俗学会”。

1944年 1944～1945年，薛汕在广西《柳州日报》编《民风》（顾颉刚、娄子匡任主编）。

- 1945 年** 9 月 1 日、重庆国立礼乐馆创办《采风》月刊，共出 5 期。
10 月，重庆出版顾颉刚主编《文史杂志》第 5 卷第 9、10 期合刊“民俗学专号”。
- 1946 年** 胡朴安（1878 年生）逝世。
- 1947 年** 薛汕、李凌、沙鸥等组成“民歌社”，于 2 月 15 日之《新诗歌》上征求歌谣。
沈兼士（1885 年生）逝世。
- 1948 年** 9 月 16 日，马鉴挂名，由戴望舒、薛汕在香港《星岛日报》创编《民风》双月刊，至 1950 年 11 月 26 日，共出 41 期。
- 1950 年** 3 月 29 日，中国民间文艺研究会（1987 年 5 月改称中国民间文艺家协会）成立，成立大会通过了“中国民间文艺研究会章程”，选举郭沫若为理事长，老舍、钟敬文为副理事长。创办不定期的《民间文艺集刊》，1951 年出第二、三册。
4 月，中国民间文艺研究会创办《民间文学》月刊。
尚秉和（1870 年生）逝世。
- 1956 年** 杨成志与潘光旦、吴文藻为国务院制定《中国民俗学十二年远景规划》。
10 月 2 日，《人民日报》发表《重视民间艺人》的社论。
3 月 30 日～4 月 28 日，中国舞蹈艺术研究会傩舞调查研究组，赴江西婺源、南丰、乐安、黎川、遂川 5 县 12 乡，调查了 82 个傩舞节目，为我国首次有计划、有组织的实地调查，获得大量第一手资料，拍摄了几百幅面具照片。
- 1957 年** 夏，中国舞蹈家协会傩舞调查研究组，赴广西桂林

- 及桂北 4 县 13 乡，采集了 80 多个傩舞节目。
- 上海文艺出版社出版《民间文学集刊》，至 1960 年共出 10 集。
- 1958 年** 7 月，中国民间文艺研究会召开第二次全国代表大会，制定了“全面搜集、重点整理、大力推广、加强研究”的 16 字方针；选举郭沫若为主席，周扬、老舍、郑振铎为副主席。
- 8 月 2 日，《人民日报》发表《加强民间文艺工作》的社论。
- 10 月 17 日郑振铎（1898 年生）逝世。
- 12 月 25 日林惠祥（1901 年生）逝世。
- 1962 年** 中国民间文艺研究会 1962 年 10 月编印《民间文学参考资料》第 3 辑，为北大歌谣学运动和中大民俗学会史料；1962 年 12 月第 4 辑和 1963 年 11 月第 8 辑，介绍外国民俗学情况。
- 1963 年** 11 月 23 日董作宾（1895 年生）逝世。
- 1966 年** 老舍（1899 年生）逝世。
- 1967 年** 5 月 6 日周作人（1885 年生）逝世。
- 1968 年** 1 月 8 日金受申（1906 年生）逝世。
- 1975 年** 11 月李家瑞（1895 年生）逝世。
- 姜子匡在台湾编辑《中山大学民俗丛书》、《国立北京大学、中国民俗学会民俗丛书》、《影印期刊五十种》三套大型丛书。
- 1978 年** 秋，顾颉刚、钟敬文、白寿彝、容肇祖、杨堃、杨成志、罗致平向中国社科院递交了恢复民俗学运动的倡议书，1979 年 12 月号《民间文学》刊载《建立民俗学及有关研究机构的倡议书》全文。
- 1979 年** 4 月 20 日，中国社会科学院规划联络局内部刊物

《情况与建议》第96期，发表了乌丙安、刘航舵撰写的《重建中国民俗学的新课题》一文。

5月号《民间文学》发表汪玢玲的《民俗学运动的性质和它的历史作用》。这是建国后对中国现代民俗学运动给予正面评价的首篇文章。

5月，中国民间文艺研究会召开纪念五四运动六十周年座谈会。顾颉刚、常惠、杨成志、容肇祖、钟敬文、于道泉、常任侠、马学良、毛星等应邀与会。

台湾毛秋桂主编的《民俗曲艺》双月刊问世。

11月，中国民间文艺研究会召开第三次全国代表大会，选举周扬为主席，钟敬文、贾芝、毛星、顾颉刚、马学良、额尔敦·陶克陶（蒙古族）、康朗甩（傣族）为副主席。

1980年

4月云南创办《山茶》季刊，7月上海创办《采风》月报；11月镇江康新民创办《乡土》报，1981年1月改为《江苏民间文学》副刊，1982年2月改为《江苏民间文学工作者协会日报》，1984年改为半月报；12月贵州创办《南风》双月刊。

上海文艺出版社出版钟敬文主编的《民间文学概论》及《民间文学作品选》。

8月，西藏、青海、甘肃、四川、云南五省区藏戏研究会成立，图道多吉任会长，刘志群任秘书长。

12月25日顾颉刚（1893年）逝世，同年魏建功（1901年生）逝世。

1981年

1月浙江编印《浙江民俗》（不定期），至1987年11月，共出26期，1991年上海文艺出版社出版缩印合订本。

5月15日，借中国民间文艺研究会首届年会之机，王文宝邀请叶大兵、穆焜、蒋风召开首次民俗学座谈会，与会者发出《为建立我国社会主义的新民俗学而努力》的倡议（刊同年8月《民间文学工作通讯》第40期）。

5月，《黑龙江民间文学》问世。其中以搜集赫哲族“伊玛堪”成绩最大，至1990年已见第23集。

8月，在辽宁丹东市召开了解放后首届民俗学研讨会，同时成立辽宁省民俗学会。钟敬文、杨堃、关德栋等应邀到会。

10月6日，中国婚姻家庭研究会成立。

11月，上海创办不定期刊物《民间文艺集刊》，至1986年共出8集；1987年改为《民间文艺季刊》；1991年起改名《中国民间文化》，每年出4册。

12月29日～1982年1月2日，中国民间文艺研究会在北京召开常务理事扩大会议。会议决定：在普查的基础上，编辑一套《中国民间故事集成》、一套《中国民歌、民谣集成》、一套《中国谚语大观》。

1982年

1月16日吉林创办《民俗》小报，至1983年7月，共出9期；1985年1月20日改称《民俗报》，至1987年11月10日，共出24期。

2月，吉林民俗学会成立，杨堃等应邀到会。

5月，中国民间文艺研究会《民间文学论坛》创刊，1999年改称《民间文化》。为我国发表民俗学论文的重要园地之一。

6月12日，中国民俗学会筹委会成立，杨成志、钟敬文、杨堃、白寿彝、马学良、刘魁立、王文宝、

王汝澜、刘淑娟、梁木森、张紫晨出席会议。其后，编撰《中国民俗学会会刊》，已出至第11期。

10月，浙江民俗学会成立，钟敬文应邀到会。

12月24日，北京大学召开庆祝《歌谣周刊》创刊60周年纪念会，季羨林、吴组湘、林庚、王力、钟敬文、杨堃、杨成志、马学良、常惠、罗致平、常任侠、贾芝、段宝林、王文宝等参加了会议；北京大学民俗学会宣告成立，1994年4月16日与北京大学社会学人类学研究所联合成立“北京大学人类学与民俗研究中心”。

12月，中国民间文艺研究会编印《民俗学译丛》第1辑

1983年

4月，中国民间文艺研究会在第二次学术讨论会期间，商得文化部、国家民委同意，由文化部、国家民委、中国民间文艺研究会联合发布关于编辑出版《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》、《中国谚语集成》的文件，同时商定周扬同志为中国民间文学集成总主编，钟敬文、贾芝、马学良同志为副总主编并分别兼任《中国故事集成》《中国歌谣集成》《中国谚语集成》主编。

5月21~24日，中国民俗学会在北京成立。会议通过了《中国民俗学会章程》，选举钟敬文为理事长，杨成志、杨堃、容肇祖、罗致平、白寿彝、马学良为副理事长，刘魁立任秘书长。

7月20日~8月17日，中国民俗学会举办民俗学讲习班，为此后中国民俗学运动的新崛起，培养了第一批人才。

8月，中国民间文艺研究会编印不定期刊物《民间

文学研究动态》，至1988年，共出23期。

8月6日方纪生（1908年生）逝世。

9月11日，江绍原（1898年生）逝世。

1984年

2月，王文宝、刘北汜、关德栋、李岳南、陈汝衡、陈翔华、陈曙光、杨扬、赵景深、胡度、路工、谭正璧、薛汕、魏同贤发起成立“中国俗文学学会”，6月20~22日召开第一次代表大会会议，通过“章程”。1989年4月、1994年10月召开第二、三次全国代表大会；姜彬（第一届），刘锡诚、吴组缃（第二届），吴小如、王文宝（第三届），先后任会长。

5月28日，文化部、国家民委和中国民间文艺研究会联合签发了《关于编辑出版〈中国民间故事集成〉〈中国歌谣集成〉〈中国谚语集成〉的通知》及《关于编辑出版民间文学三套集成的意见》的民文字（84）第808号文件。

7月，在中国民间文艺研究会组织的山东威海读书会期间，于17、18两日召开了中国民间文学集成第一次工作会议。会议讨论了编辑出版三套集成的指导思想、工作方针、步骤等问题；同时决定：各省、自治区、直辖市应在党的领导下，成立由宣传部、文化厅、民委、文联及有关方面负责同志组成的领导小组，同时成立省卷编委会及集成办公室。会议还初步规划了集成编辑工作步骤：

1986年前完成普查、采录工作；

1987年进入编选阶段；

1990年争取各套集成全部出齐。

8月江苏民俗学会成立。

9月13~20日，在云南召开了有25个省市参加的中国民间文学集成工作座谈会。

11月广东民俗学会成立。

11月，在石家庄召开的中国民间文艺研究会第四次会员代表大会上，常务书记刘锡诚在工作报告中提到：编辑出版三套集成是本届书记处的重点工作之一，表示一定要与文化部、国家民委共同努力把这项工作搞好。

11月，中国民间文艺研究会召开第四次全国代表大会，选举钟敬文为主席，马学良、毛星、冯元蔚、刘锡诚、刘魁立、阿布都秀库尔·吐尔迪、姜彬、贾芝、蓝鸿恩为副主席。

1985年

1月7日赵景深（1902年生）逝世。

1月23日正式成立总编委会集成办公室，廖东凡任主任，马捷任副主任。

6月，浙江创办《风俗》季刊，至1987年11月总第10期止。

6月24~29日，北京召开中国民间文学集成第二次工作会议。会议讨论并通过了《中国民间文学集成编辑出版规划》和《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》、《中国谚语集成》的编辑方案。

10月，山东大学社会学系创办《民俗研究》季刊，它是这一时期中国民俗界的重要学术刊物之一。

10月，安徽民俗学会成立；10月山东大学社会学系成立民俗研究室，1987年改为“民俗学研究所”。

11月，中国民俗学会首届年会在北京举行。

11月27日，中宣部转发《关于编辑出版中国民间文学集成第二次工作会议纪要》的通知。通知要求

各省、自治区、直辖市党委宣传部、人民政府文化厅（局）、文联要关心、支持并督促本地民间文学集成的编辑出版工作。

12月13日常惠（1894年生）逝世。

1986年

1月3日，在北京召开了有文化部、国家民委、中国民间文艺研究会及民间文学集成副总主编钟敬文、贾芝、马学良参加的联席会议。会议听取了集成办公室关于1985年集成工作汇报，审定了1986年集成工作计划。会议还决定：

（1）1986年第一季度成立总编委会；

（2）总编委会办公室在主办单位中国民间文艺研究会的领导下，代表文化部、国家民委及中国民间文艺研究会负责处理集成的日常工作。

3月28日，在北京召开了有分卷主编、副主编参加的工作会议。讨论通过了如下事项：

（1）关于总编委会的组成；

（2）通过关于集成的总体构想；

（3）关于争取列入全国十套文艺集成的设想和意见。

4月，中国民间文艺研究会、广西民间文艺研究会与芬兰文学协会、北欧民俗研究所、土尔库大学文化研究系合作，先在广西南宁举行“中芬民间文学搜集、保管问题学术研讨会”，然后在广西三江侗族自治县进行民间文学联合考察。

5月20～27日，北京召开第三次集成工作会议。会议决定：

（1）成立由中直若干人及各省卷一人组成的总编委会；确定三套集成副总主编名单；宣布并

通过各套集成副主编名单；

(2) 责成集成总编委会办公室根据讨论意见，对三套集成编纂细则及各套集成编辑规范草案进行修改定稿；

(3) 根据各省集成工作进展情况，普查结束时间延长至 1987 年底；

(4) 全国艺术学科规划领导小组组长周巍峙在会上宣布接纳中国民间文学三套集成与其他七套艺术集成（志）并列为“十套文艺集成”，并向国家申报列入“七五”重点项目。

5 月河南民俗学研究会成立；7 月陕西民俗学会成立；12 月广西民俗学会成立。

《天津民风》双月刊问世。

1 月 16 日胡愈之（1896 年生）逝世。

6 月 5 日，全国艺术学科规划领导小组在北京就十套集成（志）编纂问题召开了记者招待会。领导小组组长周巍峙、领导小组成员以及各套集成（志）主编出席了会议，首都报界及宣传部门的记者参加了会议。周巍峙在讲话中提出：十套集成（志）自 1979 年始编，1993 年全部编就；十套集成（志）均按省分卷，每省一卷。

8 月 24 日～9 月 2 日，中国民间文艺研究会主席、中国民间文学集成副总主编钟敬文率团参加在兰州召开的全国文艺集成志书编纂工作会议。会上，民间文学集成有八个省的 16 卷参加了议订书的签订。

9 月 15 日，文化部发出文研字（86）第 1179 号文件，对参加六届人大四次会议的吕骥、齐寿良、阿布都秀库尔等七十三位代表提出的第 200 号议案、

1916 号建议的答复中提到：“关于保护民族文化遗产问题，自 1979 年起，经中央批准，我部和国家民委、中国文联各协会联合发起组织编纂《中国民间歌曲集成》、《中国民族民间器乐曲集成》、《中国戏曲音乐集成》、《中国曲艺音乐集成》、《中国民族民间舞蹈集成》、《中国戏曲志》、《中国曲艺志》和《中国民间故事集成》、《中国歌谣集成》、《中国谚语集成》十部‘集成’、‘志’书，均按省、自治区、直辖市分别编纂成卷。国家在财力、物力上都给予很大支持。计划于 1995 年全部完成。这项工作已列入国家‘六五’（跨‘七五’）重点科研项目。”

9 月 23 日～10 月 5 日，在江西举办了以民间文学集成作品记录和整理的忠实性问题及集成资料统一分类编码保管问题为主题的专题学术讨论会。

11 月 2～6 日，中国民间文艺研究会在成都召开的第四届理事会第二次会议上通过了《1986～1990 年民间文学工作规划》。

1987 年

1 月 23 日，北京召开总编委会（中直部分），听取了 1986 年集成工作汇报，审定了 1987 年集成工作计划。会议决定：

1. 周巍峙、钟敬文为常务副总主编；
2. 成立由副总主编、各套集成主编、副主编组成的常务总编委会，在日常工作中执行总编委会的职权；
3. 成立各套集成阅稿小组；
4. 1987 年底召开集成普查、搜集工作经验交流及表彰大会。

1月9日山西民俗学会成立,2月14日江西民俗学会成立,3月24日贵州民俗委员会成立,8月20日天津民俗学会成立,11月27日山东民俗学会成立。

1988年

2月4日,河北民俗学会成立。

7月,中国民间文艺家协会创办《民俗》月刊,后改为季刊,1999年改名《缤纷》。

8月31日~9月24日,“安顺地戏面具展”在英国伦敦皇家剧院展出,展品为安顺地戏面具50面。主办单位:贵州文联、英中文化交流协会。

8月,中国民间文艺家协会、中国社会科学院少数民族文学研究所与新疆文联、新疆民间文艺家协会、新疆社会科学院合作,在乌鲁木齐召开首届《江格尔》国际学术研讨会。

10月,中国民俗学会第二届全国代表大会暨学术研讨会在北京召开。选举钟敬文为理事长,马学良、杨堃、杨成志、白寿彝、容肇祖、罗致平、刘魁立、张紫晨、乌丙安为副理事长,张紫晨任秘书长。

11月2日,内蒙古民俗学会成立。

上海民俗文化学社成立大会于1988年12月26日在沪举行,学社社长仲富兰在大会上作了工作报告。学社理论刊物《国风》已出版第一卷共五期。

1989年

1月26日,上海民俗文化学社仲富兰主编的《民俗文化研究通信》问世,至1992年5月26日止已出版第41期。

4月9日,台湾中国民俗学会代表大会召开,娄子匡任名誉理事长,陈奇禄任理事长,王秋桂任秘

书长。

北京史地民俗学会于1989年5月6日正式成立。

王纯、段天顺为学会名誉会长，阎崇年任会长。

上海民俗学会于1989年5月23日召开成立大会。

会议选出以姜彬为会长，邓云乡、任嘉禾、施宣圆、龚方振为副会长，陈勤建、徐华龙、顾延培为正副秘书长的领导机构。目前学会正就上海和吴越地区的民俗展开调查和研究，并将由《采风》资助出版有关中青年学术丛书。

《西北民俗》杂志于1989年7月4日创刊。

9月25日，中国殡葬协会成立。

11月1~4日，中国社会科学院少数民族文学研究所等单位在成都召开首届《格萨尔》国际学术研讨会。

12月9日，福建民俗学会成立。

12月17日，温州民俗学会成立。

周扬（1908年生）、杨荫深（1908年生）、杨公骥（1921年生）逝世。

1990年

3月10日，辽宁大学民俗研究中心成立。

5月24日，四川民俗学会成立。

8月，中国民俗语言学基本理论与应用研究学术研讨会在辽宁千山召开。

10月5~9日，“西南民间文化艺术理论研讨会”在广元召开。

10月，首届全国盘瓠文化讨论会在湖南举行。

10月26~31日福建省民俗学会首届学术讨论会在三明召开。

由中国俗文学学会等单位联合举办的首届全国宝卷子

弟书研讨会 11 月 2~4 日在天津举行。

1991 年

由河北省文联举办的“中国耿村故事家群及作品和民俗活动”国际学术讨论会于 1991 年 5 月 11~17 日在河北省藁城市召开。

5 月 30 日杨成志（1902 年生）逝世。

首届中国民间文化艺术展 6 月 27 日在京举行，这次展览的组织者是中国民间文艺家协会。

11 月 28~30 日，中国民间文艺家协会第五次代表大会在北京召开。

1992 年

中国《江格尔》史诗研究会成立。

12 月 15~17 日，中国俗文学学会与北京大学联合召开了“纪念北京大学《歌谣》周刊创刊 70 周年暨俗文学学术研讨会”，季羨林、林庚、钟敬文、杨堃、关德栋、路工、马学良等来自全国数十位专家学者参加了会议。

9 月，温州市民俗文化研究所成立。

1993 年

10 月 25~29 日，中国民俗学会召开第 3 次全国代表大会，钟敬文当选理事长，马学良、乌丙安、刘魁立、杨堃、宋兆麟、张振犁、柯杨、段宝林、陶立璠、王文宝当选为副理事长，刘铁梁任秘书长。

10 月，首届中国史诗《玛纳斯》国际研讨会在乌鲁木齐召开。

10 月，北京师范大学成立中国民间文化研究所，钟敬文任所长。郑州大学民俗文化研究所成立；江西省中国民俗文化研究中心成立；11 月 24 日，河南民俗学会成立；中国民俗摄影协会成立。

1994 年

4 月，国际民俗家协会（FF）从芬兰总部发出通报，我国民俗学家乌丙安、刘魁立被评为最高资格

会员。

6月25日，北京大学人类学与民俗研究中心成立，随后编印不定期刊物《人类学与民俗研究通讯》。

6月，中央民族大学民俗研究中心成立，华中师范大学民间文化研究中心成立。

《西藏民俗》季刊问世。

9月18日，中国民俗学会民俗博物馆专业委员会成立。

11月，中国旅游文化学会旅游民俗专业委员会成立，主要成员有刘锡诚（主任）、宋兆麟、廖东凡（以上副主任）、黄荣恩、罗汉田、吕微等。

1995年

5月6~9日中国旅游文化学会旅游民俗专业委员会主办的首届民俗学学术会议在北京召开。

6月26日，中国民间文艺家协会第五届第三次常务理事会在北京举行。冯元蔚主席主持了会议，文化部副部长高占祥作了重要讲话，会议决定近期要做好以下工作：（1）继续抓紧抓好“三套集成”工作；（2）协助开好国际民间叙事学术讨论会；（3）拓展工作领域，吸收有影响的民间艺术家人会；（4）加强队伍建设，提高研究水平。

6月，刘志文主编的《广东民俗》（季刊）问世。

11月6~11日，由中国民俗学会、江西省社会科学院、江西省中国民俗文化研究中心、上饶市城乡建设委员会等单位联合主办的“民俗文化与民俗旅游”国际学术研讨会在江西省上饶市举行。

中国民俗学会民俗博物馆专业委员会主办之《民俗博物馆学刊》创刊，至1999年年底已出8期。

中国史诗《玛纳斯》研究会成立。

- 1996 年** 由中央民族大学举办的“东亚民俗文化国际学术讨论会”于9月21~23日在中央民族大学举行，陶立璠主持会议，80名代表在会上宣读了自己的论文。在这次会议上，经各国代表协商，一致通过并成立了亚洲民俗学者自己的学术组织“国际亚细亚民俗学会”。
- 1997 年** 4月28日，钟敬文教授95寿辰及学术思想座谈会在北京师范大学隆重举行，国内外知名学者100余人参加了会议。
- 8月15日由中国社会科学院少数民族文学研究所等四家单位联合举办的“民族民俗文化与当代社会”国际学术研讨会在新疆乌鲁木齐举行，90余名国内外代表参加了会议。
- 11月20~21日国际亚细亚民俗学会第二届学术研讨会在韩国江陵举行，19名中国学者参加了此次会议。会上，通过了国际亚细亚民俗学会章程。会议选举举办国代表金善丰为本届会长，中国代表陶立璠为副会长。中方理事分别是贺学君、贾蕙萱、满都呼、苑利。
- 1998 年** 6月12~15日由中国民间文艺家协会与陕西民间文艺家协会等单位联合举办的首届中国饺子文化节暨饺子文化研讨会在西安举行。
- 6月11~14日由中国民间文艺家协会与河南省文联联合举办的全国新故事理论研讨会在信阳召开。
- 7月26日杨堃（1901年生）逝世；同年郭立诚逝世。
- 10月7日，西北民族学院人类学·民俗研究所成立。
- 12月12日，为庆贺85岁高龄的马学良先生从事民

族语文教学与学术活动 60 周年纪念会在京隆重举行。

钟敬文主编的《民俗学概论》由上海文艺出版社出版。本书共 34.3 万字，由国内 32 位专家历时八年完成，是目前由中国民俗学家集体撰写的最具权威性的民俗学专业教科书。

12 月 24~26 日，中国民俗学会召开第四次全国代表大会暨中国民俗学运动 80 周年纪念大会。钟敬文做了题为《建立中国民俗学学派刍议》的重要报告。选举钟敬文为理事长，刘魁立为常务副理事长，王文宝、乌丙安、叶春生、齐涛、刘铁梁、宋兆麟、李惠芳、张振犁、陈勤建、柯杨、周星、段宝林、陶立璠为副理事长，周星兼任秘书长。

1999 年

4 月，上海文艺出版社出版钟敬文主编的《中国民俗学年刊》。

马学良（1913 年生）逝世。

《中国民俗》网站于 1999 年中秋节（9 月 24 日）上午 10 点正式开通，由著名表演艺术家陈佩斯和民俗学家陶立璠先生共同主持了新闻发布会。这个网站由陈佩斯所属的大道影业公司与中央民族大学民俗文化研究中心合办。陶立璠先生任主编，苑利任副主编，梁宙任技术经理，参加这一工作的高级干事还有刘宁波、陈梅鄞、祝黔等。

11 月 19~25 日，国际亚细亚民俗学会第 3 届年会在韩国的汉城和杨口郡召开。大会讨论了“亚洲各国的马文化与动物民俗”及“亚洲的背架民俗”。

2000 年

4 月 18 日，钟敬文先生诞辰 98 周年纪念会暨钟敬文新著《建立中国民俗学派》首发式在北京师范大

学举行。

《西部开发与少数民族文化建设》学术讨论会于2000年2月24日在中国社会科学院少数民族文学所举行。

原美国民俗学会会长、印地安那大学教授亨利·格拉希先生应北京大学中文系邀请，于6月来华讲学。

第五届中国少数民族文学学会代表大会暨“中国少数民族文学的新世纪建设”学术研讨会于8月1日在云南昆明举行。

〔附〕：

各地已建各类民俗博物馆如下：

北京市民俗博物馆

天津戏曲博物馆

山西祁县民俗博物馆

山西定襄河边民俗博物馆

黑龙江孙吴县孙吴象棋博物馆

山东青岛民俗博物馆

山东青州旗城博物馆

江苏苏州民俗博物馆

江苏苏州丝绸博物馆

江苏南通纺织博物馆

浙江杭州胡庆余堂中药博物馆

浙江杭州南宋官窑博物馆

安徽黄山市潜口民宅博物馆

福建邵武市民俗博物馆

江西南昌豫章民俗博物馆

天津市民俗博物馆

河北武强年画博物馆

山西临汾丁村民俗博物馆

吉林龙井市朝鲜族民俗博物馆

山东潍坊风筝博物馆

山东安丘县石家莊民俗博物馆

江苏南京民俗博物馆

江苏苏州戏曲博物馆

江苏苏州中国苏绣艺术博物馆

浙江杭州中国丝织博物馆

浙江杭州中国茶叶博物馆

浙江绍兴县民俗博物馆

安徽涇县中国鞋博物馆

福建德化县陶瓷博物馆

江西景德镇陶瓷历史博物馆

河南洛阳民俗博物馆

河南内乡县清代县衙博物馆

广州市广东民间工艺馆

贵州福泉大夫第古城屯堡博物馆

贵州台江文昌宫民族刺绣博物馆

贵州铜仁东山侗文化博物馆

贵州郎德苗寨博物馆

贵州安顺蔡官村地戏博物馆

贵州黄平飞云崖民族节日博物馆

四川江安夕佳山民俗博物馆

四川自贡市中国灯彩博物馆

四川夹江县手工造纸博物馆

陕西洛川民俗博物馆。

河南安阳民间艺术博物馆

湖南永顺溪州上家族苗族民俗博物馆

贵州兴义市贵州民族婚俗博物馆

贵州安顺府文庙蜡染文化博物馆

贵州平坎天台山民族戏剧博物馆

贵州遵义酒文化博物馆

贵州黔东南州民俗博物馆

贵州镇远青龙洞民族建筑博物馆

四川成都地下民俗博物馆

四川自贡盐业历史博物馆

四川内江市糖业历史博物馆

甘肃敦煌民俗博物馆

◎ 范 利 吴 英

民俗学学术史研究论文索引

一、为方便检索，以获得更多信息，本丛书为读者编撰了从 1901 — 2000 年这一百年间的中国民俗学研究论文索引，其中有论文、译文索引，也有专著及译著索引。

二、索引编排的基本格式是：

(A) 论文、译文类：论（译）文名/作（译）者名/杂志名/出版年（期）

(B) 著作、译著类：专（译）著名/作（译）者名/出版社/出版年

三、索引体例：以编年有序。论文、著作及报刊杂志均不用书名号，并以公元纪年，1991 年 4 卷 3 期为：1991 (4.3)，“·” 前为卷数，后为期数，合刊的如：1987 年 3 期、4 期合刊的则标为 1987 (3—4)。

北京大学征集全国近世歌谣简章/北京大学日刊/北京大学日刊/1918 年 2 月 1 日

校长启事/蔡元培/北京大学日刊/1918 年 2 月 1 日

歌谣征集处启事/北京大学日刊/北京大学日刊/1920 年 2 月 3 日

发启歌谣研究会，征求会员/周作人等/北京大学日刊/1920 年 12 月 15 日

发刊词/歌谣周刊/歌谣周刊/1922 (1)

歌谣周刊缘起/沈兼士/歌谣周刊/1922 (1)

北大研究所国学门方言调查会宣言书/北大研究所国学门/歌谣周刊/1924 (47)

北大风俗调查会征集各地关于旧历新年风俗物品之说明/北大风俗调查会/北京大学研究所国学门周刊/1925 (9)

风俗调查计划书/林 幽/民俗周刊/1928 (7)

- 数年来民俗学工作的小结账/钟敬文/民俗周刊/1928 (1)
- 北大歌谣研究及风俗调查会的经过/容肇祖/民俗周刊/1928 (15)
- 民俗学传习班第一期经过记略/韦承祖/民俗周刊/1928 (23-24)
- 民俗学会议决进行事项/民俗周刊/民俗周刊/1928 (45)
- 关于民俗学的消息种种/钟敬文/民俗周刊/1929 (85)
- 百期纪念号卷头语/容肇祖/民俗周刊/1930 (100)
- 厦门民俗学会四则(消息)/民俗周刊/民俗周刊/1930 (110)
- 福州民俗学会一则(消息)/民俗周刊/民俗周刊/1930 (110)
- 鄞县民俗学会一则(消息)/民俗周刊/民俗周刊/1930 (110)
- 民俗周刊发刊词/民俗周刊/民俗周刊(福州)/1930 (1)
- 中大民俗学会福州分会民俗调查表/民俗周刊/民俗周刊(福州)/1930 (40)
- 调查现代欧化风俗提议/陈锡襄/民俗周刊(福州)/1931 (47-48)
- 恢复《民俗周刊》的发刊词/朱希祖/民俗周刊/1933 (111)
- 我最近对于民俗学要说的话/容肇祖/民俗周刊/1933 (111)
- 为《民俗周刊》复刊说几句话/刘万章/民俗周刊/1933 (111)
- 定县的平民文学工作略说/孙伏园/艺风月刊/1933 (1-9)
- 中国十余年来民间文学运动/钟敬文/中国文学月刊/1933 (4)
- 民俗学界情报/袁洪铭/民俗周刊/1933 (123)
- 中国民俗学运动的昨夜和今晨/姜子匡/民间月刊/1933 (2-5)
- 我国民族学发达史/郑师许/申报月刊/1935 (4-2)
- 民俗学会的经过及出版物目录一览/杨成志/民俗季刊/1936 (1-1)
- 全国歌谣调查的建议/胡适/歌谣周刊/1937 (3-1)
- 歌谣采辑上十五年的回顾/魏建功/歌谣周刊/1937 (3-1)
- 略谈我搜集歌谣的经过/宗丕风/歌谣周刊/1937 (3-2)
- 我也谈谈搜集歌谣的经过/叶镜铭/歌谣周刊/1937 (3-8)
- 风谣学会第一次年会纪事/歌谣周刊/歌谣周刊/1937 (3-10)
- 中国民俗学发达史/郑师许/民俗季刊/1943 (2-1-2)
- 中国风俗调查问题格/卫惠林/《中国民族学会十周年纪念论文集》(成都)/1943
- 赶紧搜罗民俗材料/顾颉刚/中央日报/1943年12月19日
- 蔡子民先生对民族学之贡献/何联奎/民族学研究集刊/1943 (3)、1946 (5)
- 《采风》创刊词/冀野/采风(重庆)/1945 (1)
- 中国民族学之发展/徐益棠/民族学研究集刊/1946 (5)
- 我国民俗学运动史略/杨堃/民族学集刊/1948 (6)

- 介绍中国民族学的文献与工作/何联奎/民族文化研究/台北(著者自刊)/1951
- 民族学在中国/芮逸夫/大陆杂志/1951(3·7、8)
- 台湾现实学民族学概观序/凌纯声/文献专刊/1953(5·1~2)
- 四十三年度民族学的研究/凌纯声/教育与文化/1955(6·4)
- 台湾民族学研究的回顾与前瞻/陈奇禄/主义与国策/1955(44)
- 论台湾土著族的文化教育与民族学研究/卫惠林/主义与国策/1955(44)
- 谈“慎重地对待民间故事的整理编写工作”后的几点商榷/李岳南/民间文学/1957(1)
- 整理民族民间文学必须十分认真严肃——对周良沛整理的“猎歌”的意见/和时杰/云南日报/1957年1月7日
- 把民族民间文学工作推向一个新的阶段/袁勃/民间文学/1958(12)
- 大规模地收集全国民歌/中国民间文艺研究会编/作家出版社/1958
- 怎样记录民歌/杨匡民/上海文艺出版社/1958
- 收集民族民间文学的几个问题/省民族民间文学大理调查队/云南日报/1959年1月5日
- 上海民歌搜集中的一些体会/上海民歌编委会/民间文学/1959(3)
- 采风小纪/肖甘牛/上海文艺出版社/1959
- 调查收集民族文学的体会/徐嘉瑞/新文化报/1959年3月1日
- 关于纪录、整理及“再创作”问题/陶阳/民间文学/1959(8)
- 孟姜女月刊/姜子匡/东方文化供应社/1970影印
- 台湾农村的民族学田野调查(台湾研究研讨会记录)/李亦园/台大考古人类学系专刊(4)台北/台人考古人类学系/1967
- 凌纯声先生对中国民族学之贡献/李亦园/中央研究院民族学研究所集刊/1970(29)
- 人类学派民俗学者的田野工作法/阮昌锐/边政学报/1971(10)
- 中日民俗学人交往实录/姜子匡/台湾风物/1973(23·3)
- 关于杜而末博士的中国神话/王孝廉/幼狮月刊/1975(42·6)
- 台湾民俗学家群象/王诗琅/新时代/1975(15·7)
- 台湾民俗研究的回顾与展望/阮昌锐/中华文化复兴月刊/1978(11·6)
- 中国民族学研究的回顾和前瞻/陈奇禄/中华文化复兴月刊/1978(11·6)
- 刘枝万兄的业绩和近著/王诗琅/台湾风物/1978(28·1)
- 对“改旧编新”论的几点看法/张紫晨/民间文学/1980(1)
- 民间文学发展的必由之路——“改旧编新论”之二/张弘/民间文学/1980(8)
- 发扬民间文学工作的革命传统——“改旧编新论”之三/张弘/学术研究丛刊/1980(3)
- “抢救论”辨析——“改旧编新论”之四/张弘/学术研究丛刊/1980(3)
- 整理革命歌谣和传说故事要注意历史真实性/刘守华/民间文学/1980(3)

- 谈谈民歌的搜集整理/华杰/陇苗/1980(6)
- 两年来我国民间文学工作简况/民间文学/民间文学/1980(8)
- 再论少数民族民间文学的搜集和整理/朱宜初/甘肃文艺/1980(7)
- 一九三〇年杭州成立“中国民俗学会”/莫高/浙江民俗/1981(1)
- “改旧编新”不是民间文学的发展规律/敦岳/民间文学/1981(1)
- 把民间文学送还给人民——兼与张弘同志商榷/张克勤等/民间文学/1981(1)
- 改旧编新是民间文学的规律吗?——二谈张弘同志的“改旧编新论”/李景江/吉林民间文学丛刊/1981(2)
- 评张弘同志的规律观/傅信/民间文学/1981(2)
- 关于故事记录的忠实性问题/钟敬文/山茶/1981(2)
- 关于“改旧编新”问题的讨论/民间文学编辑部/民间文学/1981(3)
- 江苏民间文学出版民俗副刊《乡土》/浙江民俗/浙江民俗/1981(2)
- 民研陕西分会成立民俗学会/浙江民俗/浙江民俗/1981(2)
- 民间文学工作要更上一层楼/洪钟/四川日报/1981年12月8日
- 民间文学与群众文化工作/王傅/吉林民间文学丛刊/1981(4)
- 中国民俗学运动简介/王文宝/浙江民俗/1981(4)
- 十二省市民俗学等工作者座谈会纪要/浙江民俗/浙江民俗/1981(4)
- 一九八〇年民间文学研究概况/文学研究动态/文学研究动态/1981(7)
- 浙江民俗史话之二——杭州出版的《民间月刊》/钱小柏/浙江民俗/1982(1)
- 浙江民俗史话之三——杭州的《民俗周刊》/钱小柏/浙江民俗/1982(2)
- 浙江民俗史话之四——《民俗学集贤》1·2辑/钱小柏/浙江民俗/1982(3)
- 甘肃省召开首届“花儿”学术讨论会/甘人/民间文学论坛/1982(创刊号)
- 中国民俗学运动简介/王文宝/湘潭大学社会科学学报/1982(增刊)
- 我国民俗学运动的新崛起/王文宝/民间文学论坛/1982(创刊号)
- 我国民俗学运动发展的分期问题/王文宝/吉林民间文学/1982(1, 4-5)
- 我国民俗学运动史略/杨一莹/民间文学论坛/1982(创刊号); /1982(2)
- 回忆浙江早年的民俗学活动——访钱南扬教授/高国藩/浙江民俗/1982(1)
- 吉林出版《民俗报》/浙江民俗/浙江民俗/1982(2)
- 江苏《乡土》复刊/浙江民俗/浙江民俗/1982(2)
- 再论我国民俗学运动发展的分期问题/王文宝/楚风/1982(3)
- 中国社会科学院民族研究所民俗学研究室1981年科研活动简述/吕光天/民族研究通讯/1982(3)
- 中国民俗学会筹备会第一、二次会议纪要/浙江民俗/浙江民俗/1982(4)

- 浙江民俗学会正式成立/浙江民俗/浙江民俗/1982(4)
- 中国少数民族社会历史科学纪录片的回顾与展望/杨光海/民族学研究/(3)/北京民族出版社/1982
- 上海民研会民俗学组成立/浙江民俗/浙江民俗/1983(1)
- 苏大建立“民俗学小组”/吴朝阳/浙江民俗/1983(1)
- 社师院民俗学社召开学术讨论会/李元/浙江民俗/1983(1)
- 一九八二年民族学研究概况述评/吕光天/民族研究通讯/1983(2)
- 陕西编印《民俗学研究资料》/浙江民俗/浙江民俗/1983(2)
- 丽水编印《畲族民俗》资料/浙江民俗/浙江民俗/1983(2)
- 中国民俗学会成立/浙江民俗/浙江民俗/1983(3)
- 中国民族学的历史和现状/傅朗云/延边大学学报/1983(3)
- 我国民俗学的发展/李德芳/百科知识/1983(9)
- 国内纳西族研究述评/郭大烈/云南社会科学/1983(5)
- 一九八二年民间文学研究综述/贺学君/文学研究动态/1983(7)
- 中国民族研究团体联合会及其所属团体学会、研究会简介/民族研究动态/民族研究动态/1984(1)
- 1983年民族学研究述评/吕光天/民族研究动态/1984(1)
- 近年中国西南地区少数民族研究动向/长谷川清等著,马宁译/民族译丛/1984(1)
- 1983年民族理论研究简介/伯仲等/民族研究动态/1984(2)
- 1983年世界民族研究概况/葛公尚/民族研究动态/1984(2)
- 建国以来中国民族史学的发展/杜荣坤等/民族研究动态/1984(3)
- 民族理论学科三十五年/孙青/民族理论研究通讯/1984(4)
- 浙人与民俗——回忆陶茂康创办的《民间》/章达庵/浙江民俗/1984(4)
- 民族学在中国的传播和发展/秋浦/民族研究/1984(5)
- 建国以来民族研究工作的成就/贺平/思想战线/1984(5)
- 中国民族学的回顾与展望/林耀华等/社会科学战线/1985(1)
- 中国的早期民俗学研究活动及其成就/周大鸣/中山大学学报/1985(1)
- 《风俗》在杭州正式问世/浙江民俗/浙江民俗/1985(1~2)
- 《云南民俗集刊》问世/浙江民俗/浙江民俗/1985(1~2)
- 安徽出版《民俗》/浙江民俗/浙江民俗/1985(1~2)
- 《客家民俗》在广东加应问世/浙江民俗/浙江民俗/1985(1~2)
- 东北师大出版《白山黑水》/浙江民俗/浙江民俗/1985(1~2)
- 四十年代上海的民俗活动/钱小柏/民俗研究/1985(试刊号)

- 讲谈人类学家的台湾汉人社会研究/庄英章/台湾风物/1985(35·3)
- 四十年来台湾人类学研究的回顾与前瞻——人类学研究与社会科学中国化/陈其南/中国论坛/1985(21·1)
- 台湾民俗研究的过去与未来(附:台湾光复四十年来重要民俗研究的文献目录)/阮昌锐/台湾文献/1985(36·3~4)
- 台湾地区各大学研究所有关台湾史与台湾民俗之博硕士论文汇目/张鸿辑/史联杂志/1985(6)
- 建国以来我国蒙古史研究概况/蒙古史研究/蒙古史研究/1985(1)
- 民俗学研究述评/陈勤建/华东师大学报/1985(1)
- 1984年北方民族史研究概述/任一飞/民族研究动态/1985(2)
- 1984年世界民族研究概况/阮西湖等/民族研究动态/1985(2)
- 畲族研究三十五年/施联朱/民族研究动态/1985(2)
- 明代蒙古史研究概述/薄音湖/蒙古学资料与情报/1985(2)
- 建国二十五年来古代北方民族史研究的回顾与展望/林干/北方文物/1985(3)
- 本刊编辑部在南通市召开田野作业与研究方法座谈会/徐继民整理/民间文学论坛/1985(5)
- 中国民俗学会在京举办首届学术讨论会/浙江民俗/浙江民俗/1986(1)
- 《歌谣周刊》与北京大学风俗调查会/王文宝/民俗研究/1986(2)
- 三十年代梁漱溟对邹平风俗的改善/虞学炎/民俗研究/1986(2)
- 欧洲民族研究概述/穆立立/民族研究动态/1986(2)
- 云南省民族理论研究会一九八五年学术活动简况/民族理论研究通讯/民族理论研究通讯/1986(2)
- 《格萨尔王传》工作与研究的概况/谈士杰/民族研究动态/1986(3)
- 独龙族、怒族社会历史研究概述/刘达成/民族研究动态/1986(3)
- 《浙江风俗简志》正式出版/浙江民俗/浙江民俗/1986(4)
- 上海影印《中国民间文学、民俗学丛书》/浙江民俗/浙江民俗/1986(4)
- 中国民族学早期情况概述/龙平平/思想战线/1986(5)
- 建国以来人类学学科发展概述/陈国强/民族研究动态/1987(1)
- 《民俗研究》在山东出版/浙江民俗/浙江民俗/1987(2)
- 贵州出版《苗岭风谣》/浙江民俗/浙江民俗/1987(2)
- 历史的壮举、关键的一年——关于民间文学普查问题/刘锡诚/民间文学/1987(2)
- 山东民俗学会正式成立/浙江民俗/浙江民俗/1987(3~4)
- 全国首届中青年民俗学工作者学术讨论会综述/民俗研究/民俗研究/1987(总4)

- 全国民俗学组织及活动介绍/民俗研究/民俗研究/1987(总4)
- 台湾的高山族研究与当局推行的政策/张崇根/民族研究/1987(5)
- 我国蒙古学研究的现状与发展/陈献国/内蒙古社会科学/1987(6)
- 中国民俗学发展史/王文宝/辽宁大学出版社/1987
- 只有清溪瘦影明——访问杨成志先生/靳 玮/民间文学论坛/1988(1)
- 山东省民俗学会在济南成立/民俗研究/民俗研究/1988(1)
- 山东民俗研究简况/民俗研究/民俗研究/1988(1)
- 一件具有世界文化眼光的事情——记姜昆谈“中国民俗艺社”/民俗研究/民俗研究/1988(1)
- 今日之中国民俗学/张铭远/民间文学论坛/1988(1)
- 新民俗学活动概观/钟敬文/人民日报(海外版)/1988年1月14日
- 我国民俗学运动的创始者刘半农/王文宝/民俗研究/1988(2)
- 近年来我国民俗学基础理论研究综述/梁木森/民俗研究/1988(2、3、4)
- 天津民俗学会简介/民俗研究/民俗研究/1988(2)
- 我国民俗学运动为何兴起于北大/王文宝/民俗研究/1988(3)
- 联合国“第二届保护民俗学政府专家委员会会议”综述/蒙 宪 编译/民俗研究/1988(2)
- 四川省民族研究综述/李绍明/民族研究动态/1988(4)
- 近年来锡伯族研究述评/蔡永潮/中南民族学院学报/1988(4)
- 学科发展的新里程、跨入新时期的标志——中国民俗学会第二届 全国代表大会暨学术讨论会在北京召开/民俗研究/民俗研究/1988(4)
- 民间传统研究书目与人才调查研究/尹建中编/台北 台大文学院 人类学系/1989
- 中国民俗学的现状与展望/王文宝/民间文学论坛/1989(1)
- “民族文化学派”的崛起/朱维群/人民日报/1989年1月19日
- 图博文化研究概述/何星亮/民族研究动态/1989(2)
- 中国民族学十年发展述评/孟宪危/中国社会科学/1989(2)
- 半世纪以来吴文化的民族考古研究/周大鸣/民族研究动态/1989(2)
- 近年来国内维吾尔史研究概述/杨圣敏/民族研究动态/1989(2)
- 世界民族研究十年/阮西湖/民族研究动态/1989(3)
- 进入蓬勃发展时期的民族理论学科/阿·乌哈古勒奇著,王戈柳 译/民族研究动态/1989(3)
- 云南民族学研究四十年/郭大烈/民族研究动态/1989(3)
- 从五四运动谈新中国民俗学运动/杨 华/民俗研究/1989(3)
- 三四十年代我国社会学者对西南民族民间文学的研究/李德 芳/民族文学研究/1989(3)

- 建国以来东北民族史之研究/符 翔/黑龙江民族丛刊/1989 (3)
- 试论新疆民俗学的研究与发展/张 昀/新疆大学学报/1990 (1)
- 解放以来德昂族史研究概述/方 慧/民族研究动态/1989 (4)
- 近十年来的甘肃民族研究/甘敏岩/甘肃民族研究/1989 (4)
- 民族理论学科有关问题的研究综述/仲 言/黑龙江民族丛刊/1989 (4)
- 云南民族史研究四十年/林超民/民族研究动态/1989 (4)
- 建国以来裕固族历史研究概述/范玉梅/民族研究动态/1989 (4)
- 蓬勃发展的民俗学研究/乔旦德尔/黑龙江民族丛刊/1989 (4)
- 浙江民俗学工作的历史、现状及今后应致力的事项/钟敬文/浙江师大学报/1989 (4)
- 中国民俗学会通讯/王秋桂/民俗曲艺/1989 (59)
- 羌族族源研究回顾与展望/雍继荣/中国史研究动态/1989 (10)
- 废墟中的新花圃——战后台湾民俗研究概况/刘还月/中国论坛/1989 (29·2)
- 人类学在中国/陈奇祿/中华文化复兴月刊/1989 (22·11)
- 温州市民俗学会成立/小叶/民俗研究/1990 (1)
- 云南省民族学会简章/民族学/民族学/1990 (1)
- 云南省有关民族研究和教学机构简介/民族学/民族学/1990 (1)
- 百越民族史研究的回顾与展望——百越民族史研究会近十年来工作总结/蒋炳钊/民族研究动态/1990 (1)
- 汉中地区成立民俗学会,《汉中民俗》报问世/王祥玉/民俗研究/1990 (2)
- 林惠祥/王文宝/民俗研究/1990 (2)
- 北京史地民俗学会简介/常 华/民俗研究/1990 (2)
- 福建省民俗学会正式成立/郑 楚/民俗研究/1990 (2)
- 全国民俗与旅游学术讨论会在潍坊召开/鞠 治/民俗研究/1990 (2)
- 天津举办民俗学系列讲座/王建国/民俗研究/1990 (3)
- 40 年来我国西南民族史研究情况综述/方 铁/民族研究动态/1990 (3)
- 江绍原/王文宝/民俗研究/1990 (3)
- 瑶族《评皇券牒》研究述略/黄 钰/民族研究动态/1990 (3)
- 中国十年来对东南亚的研究/戴可来等/史学月刊/1990 (3)
- 近五十年来巴蜀文化与历史的发现与研究/林 向/民族研究动态/1990 (4)
- 民族学研究新的发展/胡起望/中央民族学院学报/1990 (4)
- 邓迪斯在京访问交流/董晓萍/民间文学论丛/1990 (4)
- 在欢迎民俗学家阿·邓迪斯教授会上的致词/钟敬文/民间文学论丛/1990 (4)
- 海内外中国民族性问题研究述评/江苏民/天津社会科学/1990 (4)

- 周作人的民俗文化研究/傅安辉/民俗研究/1990(4)
- 四十年来中国大陆的台湾民族学研究/宇晓/国文天地/1990(5·11)
- 一九八九年民族史研究回顾/宋德金/中国史研究动态/1990(5)
- 近年来苗族起源研究概述/宋新潮/中国史研究动态/1990(5)
- 彝族文化学派的学术贡献/程志方/思想战线/1990(5)
- 近年来土族研究概述/李存福/社会科学参考/1990(8)
- 近十年锡伯族史研究简介/慕谨/中国史研究动态/1990(8)
- 藏学研究概览/杜永彬/中国史研究动态/1990(11)
- 近年来百越文化史研究综述/傅人/中国史研究动态/1990(12)
- 近十年来西藏历史研究概况/郭美兰/中国史研究动态/1990(12)
- 新时期中国回族研究巡礼/余振贵/回族研究/1991(1)
- 杨堡传略/米有华/晋阳学刊/1991(1)
- 近年来民族理论研究综述/齐犁/民族研究动态/1991(1)
- 近年来西南民族物质文化史研究综述/吴贵飙/中国史研究动态/1991(2)
- 我国民族研究的现状与前景/司马义·艾买提/新疆日报/1991年3月6日
- 西藏封建农奴制度研究概述/吴从众/西藏研究/1991(3)
- 民族理论研究的十年回顾和展望/金炳镐/黑龙江民族丛刊/1991(3)
- 中国民俗语言学会成立/鲁讯/民俗研究/1991(3)
- 汉中地区民俗学会与《汉中民俗》/陶玉林/民俗研究/1991(4)
- 四川民俗学会简介/陈卫东/民俗研究/1991(4)
- 中国民间故事集成编选工作会议纪要——一个民间故事集成编纂工作的指导性文件
/民间文学论坛/民间文学论坛/1991(4)
- 重视基础理论,加快民俗学科建设——首届民俗学基础理论研讨会在泰安召开/鲁
讯/民俗研究/1991(4)
- 广西民俗学纵览/农学冠/广西民族学院学报/1992(1)
- 民国时期拉祜族研究综述/萧霁虹/云南民族学院学报/1992(1)
- 日本的壮族史研究动态/谷口房男著,覃义生译/广西民族研究/1992(2)
- 吾侪身复千秋业,不愧前人耻后人——读《钟敬文生平、思想与著作》/陶立璠/民
俗研究/1992(2)
- 近年来契丹民族史研究回顾/冯继钦/民族研究动态/1992(2)
- 我国民俗学运动中的女民俗学者/王文宝/民俗研究/1992(2)
- 顾颉刚对我国民俗学事业的杰出贡献/王文宝/民间文学论坛/1992(2)
- 我国山地民族学的现状及其前景/李绍明/思想战线/1992(2)

- 近十年彝族属研究综述/胡阳全/云南民族学院学报/1992 (3)
- “要把秋华饰暮春”——庆祝钟敬文先生 90 寿辰暨学术活动七十年/乌丙安/民俗研究/1992 (3)
- 顾颉刚先生对民间文学、民俗学的研究及贡献/王熙华/文史哲/1993 (2)
- 试论黄遵宪的比较民俗文化研究——兼论黄氏对中日民俗文化的比较研究/忻平/东南文化/1993 (3)
- 民族研究——呼唤多角度全方位的发展(贵州省民族研究所系列学术活动综述)/王正贤等/贵州民族研究/1992 (4)
- 中国民俗学的先行者(纪念顾颉刚先生诞辰 100 周年)/段宝林/民俗研究/1993 (4)
- 中国民俗学与北京大学/段宝林/北京大学学报/1992 (5)
- 中国当代民俗学发展刍议/王焰安/思茅师专学报/1992 (1)
- 客家研究述略/曹文娟/中国史研究动态/1992 (9)
- 近年来汉民族研究述要/范祖铸/云南社会科学/1993 (1)
- 中国民俗学史/张紫晨/吉林文史出版社/1993
- 近年来西南民族民俗文化史研究概况/吴贵飙/中国史研究动态/1993 (4)
- 聚会京华商大计,为兴绝学共研磨——中国民俗学会第三次代表大会侧记/鲁迅/民俗研究/1993 (4)
- 北师大成立中国民间文化研究所/董晓萍/民俗研究/1993 (4)
- 历史与民俗对话录——美国历史学家欧达伟来华讲学及民俗考察活动漫述/董晓萍/北京师范大学报/1993 (4)
- “中大民俗学会”在中国民俗学发展中的历史作用/陈启新/中山大学学报/1993 (4)
- 我在民俗学几个方面的活动/钟敬文/民俗研究/1993 (4)
- 台大人类学系教学的回顾与展望/尹建中/国立政治大学民族学报/1993 (20)
- 民族志学与社会人类学——台湾人类学研究发展的若干趋势/李亦园/清华学报/1993 (23·4)
- 政大边政、民族研究教学的回顾与展望/林恩显/国立政治大学民族学报/1993 (20)
- 台湾藏学研究机构及研究学者简介/安·伦布嘉措/甘肃民族研究/1994 (1)
- 郑州大学成立民俗文化研究所/长生/民俗研究/1994 (1)
- 两岸学者携手,共撰《中华民俗文丛》/流子/民俗研究/1994 (1)
- 我在民俗学研究上的指导思想及方法/钟敬文/民间文学论坛/1994 (1)
- 全国少数民族文史资料工作的回顾和前瞻/文史通讯/文史通讯/1994 (2)
- 关于征集出版少数民族文史资料的若干问题/文史通讯/文史通讯/1994 (2)
- 机遇与挑战——面向 21 世纪的中国民族学/林耀华/民族教育研究/1994 (2)

中国民族学的构成与特征/周 星等/宁夏社会科学/1994 (2)

'93 民族工作综述/郭 民/光明日报/1994 年 2 月 1 日

近年来国内裕固族历史、文化研究述评/杨富学等/甘肃民族研究/1994 (2)

我的民俗学探究历程/钟敬文/中国文化研究/1994

乳山新城放异彩,群贤毕至颂华章——中国民俗学 1994 年学术研讨会侧记/陶冶/
民俗研究/1994 (4)

中国民俗学之父——钟敬文/山 曼/民俗研究/1995 (1)

我编《驿路万里——钟敬文》/刘瑞琳/民俗研究/1995 (1)

中国民俗学攀升的坚实阶梯/钟 年/民俗研究/1995 (3)

顾颉刚与岭南民俗学/关启明/广州日报/1995 年 3 月 8 日

沉钩漠海 独得珍宝:评郝苏民及其专著《文化透视:蒙古口承语言民俗》/朱 刚/
青海民院学报/1995 (3)

异域民俗新景观:读《美国民俗学》/王珏纯/民院研究/1995 (4)

脚踏实地进行民俗的立体描写研究:广西民俗学会成立八年多来的成果/过 伟/广西
民间文艺信息/1995 (总 28)

中国民俗学史/王文宝/巴蜀书社/1995

创造 开拓 耕耘:读《钟敬文学术论著自选集》/连树声/民俗研究/1996 (1)

采风的回顾/章天柱/民俗研究/1996 (1)

茶文化与社会经济学术研讨会综述/王定隆/天府新论/1996 (3)

福建早期民俗研究的兴起与发展/陈育伦/厦门大学学报/1996 (3)

一次研讨世界葫芦文化的盛会:记 '96 民俗文化国际研讨会/林 河/民俗研究/1996 (4)

山东省民俗学会召开 1996 年年会暨齐鲁山区民俗文化学术研讨会/王庆安/民俗研
究/1996 (4)

中国民间文化(民俗学)高级研讨班在北京举办/张士闪/民俗研究/1996 (4)

钟敬文学术文化随笔/杨利慧/中国青年出版社/1996

民俗文化学·梗概与兴起/钟敬文/中华书局/1996

中国民俗学向何处去?/朱兆麟/广西民院学报/1997 (1)

坚实的奠基睿智的启示:评钟敬文《民俗文化学》/程 蔷/书 品/1997 (1)

交流·沟通·发展:中日民俗文化国际学术研讨会侧记/本刊记者/思想战线/1997 (2)

当前中国民俗学研究的侧重点问题:对中国当代民俗学一些问题的意见之一/钟敬文/
广西西民族学院学报/1997 (3)

对民俗学功用的看法——关于当前中国民俗学几个问题意见之一/钟敬文/民族艺术/
1997 (3)

- “民族民俗文化与当代社会”国际学术讨论会在乌鲁木齐召开/文朴/西域研究/1997(3)
- 1918—1937年中国现代民俗学史的启示/民俗研究/民俗研究/1997(4)
- “中国民俗学会民族民俗博物馆专业委员会第四届学术年会”在昆明召开/吴效群/西域研究/1997(4)
- 国家教委确立民俗学为独立学科/学迅/民俗研究/1997(4)
- 黄石与中国现代早期民俗学/赵世瑜/北京师范大学学报/1997(6)
- 中国俗文学与中国俗文学学会——在“中国俗文学与中韩文化交流学术研讨会”上的报告/王文宝/中国俗文学家通讯/1997(16-17)
- 八十年历史回顾与反思/段宝林/民间文学论坛/1998(2)
- 中国现代民俗学初创时期的多学科参与/赵世瑜/民间文学论坛/1998(2)
- 中国民俗学运动的“世纪之星”：钟敬文/王文宝/民间文学论坛/1998(2)
- 江绍原：中国民俗学运动的领导者和理论建设的奠基者——纪念江绍原先生诞辰一百周年/王文宝/广东民俗/1998(2-3)
- 世纪之交的中国民俗学研究/马学良/民族艺术/1998(3)
- 中国民俗学研究一瞥：纪念中国民俗学发轫80周年/段宝林/民俗研究/1998(3)
- 近年中国民俗学的发展与《民俗学概论》的编撰/钟敬文/民间文学论坛/1998(4)
- 民俗学发展概说/段宝林/文史知识/1998(7)
- 北京大学与中国民俗学运动80年/王文宝/文史知识/1998(11)
- 建立中国民俗学学派刍议/钟敬文/民族艺术/1999(1)
- 民俗学的研究方法/福田亚细男/民俗研究/1999(1)
- 文化变迁与民俗学的学术自省/夏敏/民俗研究/1999(2)

编 后 记

说起这套丛书的编纂,还得从1997年的新疆之行说起。那年8月,我应邀参加了一个国际学术讨论会。会后,几位朋友兴致不减,决定一路乘汽车出疆。开始时,大家还被窗外茫茫的戈壁所吸引,但几天下来,单调的戈壁风光已使众人变得内心索然。大家的话题自然又转到了自己的老本行,谈起这个新学科的百年辉煌,谈到对新世纪中国民俗学的美好展望。聊着聊着,我忽然萌生出一个要编纂一套《二十世纪中国民俗学经典》的念头。说与老友余悦,余兄一听便动了心,并一口答应下帮我联系出版的事宜。也许是工作太忙,也许是别的什么缘故,别后一直没有听到他的音信。但这一夙愿却一直萦绕在我的心头,令我挥之不去。

回京后,通过好友孟慧英,我找到了社科文献出版社的王静老师和谢寿光社长,作为社科文献方面的出版社,他们也正准备这方面的选题,双方一拍即合,事情就这样定下了。此前我总以为自己搞过民俗学发展史,又掌握不少资料,选编起来并无多少困难,但后来的经历告诉我,一部好的选编做起来竟然是那么的不容易。

首先,选编本身是个沙里淘金的过程,本丛书所选,篇不过二百,书不过八卷,但它却是从中国民俗学百年研究史中的数万篇论文中遴选出来的,其劳动量之大可想而知。其次,这套丛书所录并非中国民俗学者的百年经典,而是中国学者的二十世纪中国

民俗学经典,选编范围的拓展,自然要求我们在选篇时必须注入更多精力。为使精品的遗漏降低到最小程度,选编当代部分时,我们还采取了先由学者自选,再由编者初选,最后上报诸学术顾问遴选,再报学术总监审定,最后交由出版社进行终审的多重审定模式。

与一般的论文集有所不同的是,为使读者,特别是以此为教参的大学师生能够从中了解到中国民俗学的百年历程,本丛书的选篇,基本上是从史的角度进行的,所选篇目或代表某一流派,或率先启用某一方法,或身先某一领域,而最重要的,所选篇目必须具有自己独特的学术见解。这些研究尽管具有一定的时代的局限性,但从整体上说,他们基本上代表了各时代、各领域的较高水平。不过,需要我们反复重申的是,由于篇幅等方面的限制,同母题研究,一般只能根据发表时间的先后、文章质量的高下而选择其中的一篇,而且,选篇重点只能集中在某些重大主题上,这在客观上就不能不影响到某些相当不错的文章入选,再加之编者学识、时间及精力等多方面因素的限制,选编过程中难免有挂一漏万之处,在此,谨向未能入选的学界诸同仁表示深深的歉意,同时也希望能够得到他们的理解与支持。

在结束本文之前,不能不让我鸣谢这样几位师长。首先应该感谢的是本丛书编辑王静同志和陈振藩先生。王静是我的好友,为本丛书的出版,两年来她耗费了大量精力。为做好这套丛书,她还特聘了年已八旬的陈振藩先生前来助阵。陈先生毕业于中央大学,是顾颉刚先生的弟子,后又与周作人、江绍原等民俗学前辈交游,对中国民俗学发展史有相当理解。在我们的交往过程中,我慢慢地体味到陈先生是个非常认真的老者,他的工作态度甚至常常令我们感动。一次,当他发现一篇文章的引文存有疑窦,便毅然决定,将本丛书所有引文全部重新核对一遍。从此,陈先生成了社科院图书馆的常客,风里来雨里去,一千就是半年。

可以说,没有王静同志和陈振藩先生的超常努力,这套丛书是很难达到现有的编辑水准的。

其次,应该感谢的还有本丛书的学术总监钟敬文先生和诸位顾问。编辑这套丛书时,我的导师钟敬文先生已九十有八,作为学术总监,他对这套丛书的制作要求十分严格,几乎每篇文章都经过了先生的亲自审定,他不苟私情的治学态度,严肃认真的科学精神,给我留下了深刻印象。在本丛书的编辑过程中,诸顾问也为本丛书的出版提出了许多宝贵意见,在此一并表示鸣谢。

最后还需要重申一点的是,为尊重每位作者的著作权,在编选过程中,我们已经与大多数作者取得了联系,也得到了众多作者与家属的支持,在此表示感谢。由于年代久远,时世变迁,个别作者至今未能取得联系,但为了不磨灭他们对于中国民俗学所作出的杰出贡献,我们还是将他们的学术精品收录了进来。如果他们或他们的家人看到本书,请直接与我们联系,我们将赠送本书一套,作为永久纪念。

苑 利

2001 年元旦

[General Information]

□□=□□□□□□□□□□□□. □□□□

□□=

□□=4 0 2

SS□=0

□□□□=

The image displays a large, empty grid of rectangular boxes, arranged in rows and columns. The boxes are white with thin black borders. The grid is approximately 20 columns wide and 30 rows high. There are some small black marks or artifacts scattered throughout the grid, particularly in the lower right quadrant. The overall appearance is that of a blank form or a data table.